Ph. Pr. 1153 l Suabedissen

<36620124490010

<36620124490010

Bayer. Staatsbibliothek S

Die

Grundzüge

der

philosophischen Religionslehre,

dargestellt

von

David Theodor August Suabedissen,
Professor der Philosophie zu Marburg.

Marburg und Cassel,
bei Johann Christian Krieger.
1831.

1. 12

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Wiefern die Religionsphilosophie zunächst den Begriff Gottes und mit ihm den Begriff seines Verhältnisses zur Welt und insbesondere zum Menschen zu ihrer Aufgabe hat: sofern steht sie in der Richtung des Philosophirens zu dem Grunde und Wesen hin, in der Metaphysik, und ist selbst Metaphysik. Wiefern sie aber weiter erkennet, wie Gott und sein Verhältniß zur Welt sich in der zeitlich wirklichen Welt und insbesondere in dem zeitlich wirklichen Leben des Menschen erweiset: sofern fasset sie das Metaphysische aus der Entfernung, in die es von einem nicht bloß unterscheidenden sondern auch scheidenden Denken hinausgesetzt zu werden pflegt, und erkennet es als das Wahre in allem Wirklichen. So tritt sie einend in die Mitte zwischen die Metaphysik und die der zeitlichen Wirklichkeit, mit dem Bestreben sie aus ihrem Grunde zu begreifen, zugewandte Philosophie, selbst die rechte Lebensmitte der ganzen Philosophie. Wie sie als solche die Metaphysik nach aussen hin ergänzet: so ergänzet sie die Erkenntniß des Menschengeistes nach innen zu, nach dem Grunde hin. Das Denken sowohl als das Wollen findet in ihr seine Begründung und seine Wahrheit! Denn erst in ihr wird

der Ursprung seiner Gesetze erkannt und aus ihm ihre Bedeutung und Gültigkeit in der Welt. So nimmt sie die Lehre von dem Menschen in sich auf, und vollendet sie zu der vollen Erkenntniß der ursprünglich bedingten und gegründeten Lebensgeistigkeit des Menschen. Es erhellet zugleich ihre Bedeutung für die Wissenschaften überhaupt. Sie erst gibt allen die tiefste Begründung; mit ihr erst ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne, da erst in ihr der Alles durchdringende und Alles einende Geist des Lebens als das Urprinzip alles gesetzlichen Strebens und Daseyns erkannt wird. — Ihrerseits aber wird die Religionserkenntniß durch die Selbsterkenntniß des Menschen vermittelt. Denn wie diese Erkenntniß auf der einen Seite in der Bedingtheit des Menschenlebens den Ursprung aller Religion nachweiset: so begründet sie auf der andern Seite durch die Darstellung der Mannichfaltigkeit und Unvollkommenheit des zeitlich wirklichen Menschenlebens die Erkenntniß sowohl der zeitlich bestimmten Erscheinungen der ursprünglichen Religion, als auch des Bedürfnisses und der Möglichkeit der Versöhnung des Zeitlichen mit dem Ewigen aus dem Ewigen. So ergibt sich die Nothwendigkeit der Vereinigung einer gründlichen Erkenntniß des Menschen mit der Religionsphilosophie. — Es ist diese Erwägung der innern Verbindung, worin die Erkenntniß der Religion mit der Erkenntniß des Menschen steht, was den Verfasser in Vereinigung mit andern, in seinem nähern Wirkungskreise liegenden Gründen bewogen hat, auf die Grundzüge der Lehre von dem Menschen (Marburg und Cassel 1829) unmittelbar diese Grundzüge der philosophischen Religionslehre folgen zu lassen. In einer andern Hinsicht betrachtet hätte die Metaphysik vorausgehen müssen.

Der Verfasser darf sich das Zeugniß geben, daß er bemühet gewesen ist klar und einfach auszusprechen, was sich seiner Betrachtung ergeben hat. Einstimmung mit Andern in Gedanken und Worten hat er weder gesucht noch gemieden. Ueberall sind die verschiedenen Lehren, die sich in dem Gebiete dieser Wissenschaft geltend zu machen streben, wiefern sie eine philosophische Gestalt anzunehmen geeignet sind, berücksichtigt worden. Von bestimmten Hinweisungen auf Bücher und Stellen aber hat der Verfasser sein Buch eben darum entkleidet, weil sie sich im Fortgange allzusehr häuften. Sie würden ohnehin bei dem rastlosen Fortstreben dieses Theiles der Literatur doch alsbald mangelhaft erschienen seyn. (So konnten z. B. Schleiermachers religionsphilosophische Lehren, wie sie zuletzt dargestellt sind, nicht mehr besonders berücksichtigt werden, weil diese Grundzüge schon großentheils gedruckt waren, als der Verfasser den ersten Theil der zweiten Ausgabe von Schleiermachers christlicher Glaubenslehre erhielt.) Vielleicht aber hat das Buch durch die Heraushebung aus solcher Umfassung eine äussere Haltung eingebüßt, die manchem Leser angenehm und bequem gewesen wäre.

Wichtiger ist dem Verfasser eine andere Bedenklichkeit. Er kann sich nämlich des Gefühles nicht erwehren, daß sein Buch von vorn herein eine gewisse Strenge, wo nicht Härte, angenommen habe, wodurch solche Leser, in welchen die Gemüthsinnigkeit vorwaltet, leicht abgeschreckt werden könnten. Doch ist er sich zugleich bewußt, nicht ohne Gemüth geschrieben zu haben, und darf vielleicht darauf die Hoffnung gründen, daß auch solche Leser, wenn sie nur das zunächst Widerstrebende überwinden, weiterhin Befriedigung finden werden.

Auf den Begriff von Grundzügen, im engern Sinne

dieses Wortes, könnte sich der Vorwurf einer zu großen Ausführlichkeit stützen. Gegen diesen Vorwurf kann sich der Verfasser nur mit der Absicht vertheidigen, dem Leser ein Buch zu geben welches über das Wesentliche der Religionsphilosophie nicht an den mündlichen Vortrag eines Lehrers oder an andere Bücher verweisen, sondern selbst schon die Substanz gleichsam der dahin gehörigen Betrachtungen enthalten sollte. Dabei wird dennoch sowohl für den Leser, der dem Dargebotenen mit sinnendem Geiste begegnet, als auch für den Lehrer, der das eigne Nachdenken seiner Zuhörer dafür zu gewinnen und die Beziehungen zu der Wissenschaft auf ihrem gegenwärtigen Standpuncte und zu den zeitlichen Lebensrichtungen zu entwickeln strebt, Raum genug zu weitern Erörterungen geblieben seyn.

Mit dem Vertrauen, das aus dem Bewußtseyn der Nichtbefangenheit durch eine Parteirichtung entspringt, gibt der Verfasser sein Buch hin in die Mitte der mannichfachen Bestrebungen unserer Zeit. Möge es zum Guten wirken! Besonders widmet er es den jungen Männern, die ihm durch die Aufmerksamkeit und den Ernst, womit sie seine Vorträge hörten, werth geworden sind. Das Bedürfniß der Wissenschaft wird immer dringender. Zwar kann man fromm seyn ohne sie, aus Gefühl und Glauben; denn die Religion selbst ist zu unterscheiden von ihrem Begriffe. Aber zur Sicherung der Zuversicht ist nothwendig, daß sie sich im Denken bewähre. Das gilt insbesondere für den Religionslehrer. Es ist die Zeit gekommen, in welcher keiner mit voller Sicherheit und Freudigkeit in seinem Berufe wirken kann, dessen Glaube und Lehre nicht in dem Geiste steht.

Marburg am 19ten September 1830.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§. 1. Aufgabe und Begriff der philosophischen Religionslehre . . 1
§. 2. Erfordernisse 2
§. 3. Förderungs- und Hülfsmittel. a. Die geschichtlichen Religionslehren 3
§. 4. b. Die bisherigen wissenschaftlichen Bestrebungen 4
§. 5. Eintheilung 5

Erster Theil.

Der Begriff der Religion an sich, oder das Wesen der Religion.

§. 6. Eintheilung 7

Erste Abtheilung.

Die Religion als das Wissen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, an sich betrachtet.

§. 7. Eintheilung 7

Erster Abschnitt.

Das Wissen von Gott.

§. 8. Erörterung der Aufgabe 8

I. Das Wissen von dem Urwesen.

§. 9. Das Wissen von dem unbedingten Seyn in dem Wissen von dem bedingten Seyn 9

Seite
§. 10. Von dem Rückgange in's Unendliche von Grund zu Grund 10
§. 11. Das Unbedingte als das Urwesen 11
§. 12. Betrachtungen über das Gefundene . . . . —
§. 13. Von dem kosmologischen Beweise des Daseyns Gottes 12
§. 14. Nichtbefriedigung durch das allgemeine Wissen von dem Urwesen 14

II. Das Wissen von dem Urwesen als dem Urleben.
§. 15. Das Wissen von unbedingtem Leben in dem Wissen von Leben 14
§. 16. Leben nur aus Leben 15
§. 17. Das Urleben als Gott und sein Verhältniß zum Menschen als der Grund der Religion 16

III. Das Wissen von dem Urgeiste in dem Urleben.
§. 18. Das Wissen von urgeistigem Leben in dem Wissen von geistigem Leben 16
§. 19. Geistiges Leben nur aus geistigem Leben 17
§. 20. Höchster Inhalt dieses Wissens 18
§. 21. Das urgeistige Leben als Gott und sein Verhältniß zum Menschen als der Grund der Religion 19
§. 22. Uebergang . . . . —

Zweiter Abschnitt.

Das Wissen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt.

§. 23. Eintheilung 19

I. Von dem Menschen aus wiefern er zur Welt gehört.
§. 24. Der Weltbegriff 20
§. 25. Verbindung der Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt mit der Erkenntniß des Grundverhältnisses des Menschen 21
§. 26. Die Welt nicht selbst ihr Grund 22
§. 27. Nächster Inhalt der Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt. 1) Gott als der Urgrund und das Urwesen der Welt. Seine Einheit . . . . —
§. 28. Seine innere Unendlichkeit 23
§. 29. Die ontologischen Beweise des Daseyns Gottes und ihre Bedeutung 24
§. 30. 2) Gott als das Urleben der Welt 26
§. 31. 3) Gott als das urgeistige Leben der Welt . . . . . . —
§. 32. Auch die Natur ist aus dem urgeistigen Leben 27

Seite

II. Von der Aussenwelt aus.

§. 33. Wie das Wissen des Menschen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt durch die Betrachtung der Welt belebt wird . . 29
§. 34. Die wahre Bedeutung der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung 31
§. 35. Ihre Natürlichkeit . . . . —
§. 36. Voraussetzung des innern Wissens von Gott 32
§. 37. Der physikotheologische (teleologische) Beweis des Daseyns Gottes und seine Bedeutung 33

III. Von beiden Standpuncten in Einigung aus.

§. 38. Die Welt ist nicht von Gott geschieden 34
§. 39. Die bedingte Selbstständigkeit der Weltwesen 35

Dritter Abschnitt.

Die Mannichfaltigkeit, zu welcher sich der Begriff Gottes in seinem Verhältnisse zu der Welt vor der Betrachtung entwickelt.

§. 40. Allgemeiner Begriff einer solchen Mannichfaltigkeit, und Eintheilung 36

I. Die Mannichfaltigkeit, zu welcher sich die Einheit des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zu der Welt innerlich zu erschließen scheint.

§. 41. Erste Art dieser Mannichfaltigkeit 37
§. 42. Zweite Art dieser Mannichfaltigkeit . . . . —
§. 43. Von einer dritten Betrachtungsweise 38
§. 44. Bedeutung dieser Betrachtungen für die Religionswissenschaft 39

II. Die Mannichfaltigkeit Gottes in seinem Wirken.

§. 45. Gott als der Schöpfer der Welt 40
§. 46. Grund und Zweck der Weltschöpfung 41
§. 47. Gott als der Erhalter der Welt 42
§. 48. Gott als der Regent der Welt . . . . —
§. 49. Das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit nnd Räumlichkeit 43
§. 50. Einheit der Weltschöpfung, der Welterhaltung und der Weltregierung 44

III. Die Mannichfaltigkeit der Eigenschaften Gottes.

§. 51. Begriff der Eigenschaften Gottes . . . . —

Seite

§. 52. Von der Erkenntnißweise der Eigenschaften Gottes . . . 45
§. 53. Eintheilung 46
§. 54. Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Wesens an sich betrachtet sind . . . . —
§. 55. Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Wesens als des Urgrundes der Welt sind 47
§. 56. Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des Urwesens und Urgrundes als des Urlebens sind 48
§. 57. Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des Urlebens als des Urgeistes sind 49
§. 58. Begriff des lebendigen Gottes 51
§. 59. Begriff des persönlichen Gottes 52
§. 60. Von der Art der Erkenntniß die der Mensch von Gott und von seinem Verhältnisse zu der Welt haben kann 53

Zweite Abtheilung.

Die Religion als Frömmigkeit, an sich oder ihrem Wesen nach betrachtet.

§. 61. Allgemeiner Begriff der Religion als Frömmigkeit. Eintheilung 59

Erster Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie sie sich in dem Leben des Menschen an sich erweiset.

I. Ueberhaupt.

§. 62. Das Leben des Frommen ein Leben in und aus Gott . . 61
§. 63. Wie damit die Selbstständigkeit des Menschen bestehet . . —
§. 64. Das lebendige Bewußtseyn des Gegründetseyns in Gott als das ursprüngliche Religionsgefühl 63
§. 65. Wie sich dem Frommen seine Lebenskräfte und ursprünglichen Bestrebungen heiligen 64

II. Im Besondern.

§. 66. Die Religion als Frömmigkeit in den Gefühlen und Gesinnungen gegen Gott 67
§. 67. Die Religion als Frömmigkeit in dem äussern Leben und den äussern Lebensbeziehungen 69

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie sie sich in den Ueberzeugungen des Menschen von dem Laufe der Welt erweiset.

§. 68. Wie die Menschengeschichte dem Menschen erscheinet der sich ihr ohne innere Lebenszuversicht zuwendet 72
§. 69. Wie sie dem Menschen erscheinet der sich ihr mit dem Selbstständigkeitsbewußtseyn seines Lebens zuwendet 73
§. 70. In welche Grundüberzeugungen der Fromme diese Welterscheinung aufnimmt 75
§. 71. Wie die zeitliche Welt in der ursprünglichen steht 76
§. 72. Die Wahrheit und die Wesenhaftigkeit der zeitlichen Welt und insbesondere der Menschengeschichte 79
§. 73. Folgen für das Streben in der Welt 80
§. 74 Betrachtungen über das Uebel in der Welt; besonders über das Böse. Seine Möglichkeit und Wesenlosigkeit 81
§. 75. Die Idee der Weltlebendigkeit 86

Dritter Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie sie sich in den Erwartungen des Menschen erweiset.

§. 76. Wie die Idee der Vollendung des Menschenlebens für den Menschen zur Erwartung wird 88

Erster Unterabschnitt.

Die Unsterblichkeitserwartung.

§. 77. Das Persönlichkeitsbewußtseyn . . . . —
§. 78. Bedeutung des sogenannten metaphysischen Beweises der Unsterblichkeit der Seele 90
§. 79. Wie die Gewißheit von der Nichtzeitlichkeit des Geistes für die Seele zur Unsterblichkeitsgewißheit wird 91
§. 80. Bedeutung des Beweises der Unsterblichkeit des Menschen aus seinen Anlagen 94
§. 81. Volle Begründung der Unsterblichkeitsgewißheit durch die Gottesgewißheit 95
§. 82. Die unsterbliche Lebendigkeit des Menschen als begriffen in der Weltlebendigkeit 96

Seite

Zweiter Unterabschnitt.

Die Seligkeitserwartung.

§. 83. Die Seligkeitserwartung als Erwartung und Forderung der Vergeltung 98
§. 84. Wie auf diese Forderung der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben gegründet wird 99
§. 85. Prüfung dieser Begriffe und Folgerungen. a. Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Vergeltung 100
§. 86. b. Berichtigung des Glückseligkeitsbegriffes 101
§. 87. Wie sich dem Guten und Frommen die Befriedigung des veredelten Glückseligkeitsbedürfnisses und mit ihr die Seligkeitserwartung verbürgt und begründet 102
§. 88. c. Veredlung des Begriffes und der Forderung der Vergeltung 105
§. 89. Fragen die aus diesen Betrachtungen ihre Beantwortung finden 106
§. 90. Fragen welche auf eine genauere Bestimmung des allgemeinen Inhaltes dieser Betrachtungen ausgehen 109
§. 91. Woher die Unbestimmtheit in der Beantwortung dieser Fragen? 112
§. 92. Wie sich die Frömmigkeit in dieser Hinsicht erweiset . . . 113
§. 93. Was also ist die Religion überhaupt ihrem Wesen nach? 114
§. 94. Uebergang 117

Zweiter Theil.

Der Begriff der Religion in ihrer Erscheinung.

§. 95. Aufgabe und Eintheilung 119

Erste Abtheilung.

Wie die Religion unter der Zeitlichkeit des Menschenlebens leidet.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung.

§. 96. Die Religion ist im Allgemeinen in dem zeitlichen Leben der Menschen noch nicht was sie seyn kann und soll 120
§. 97. Was für ein Zustand das im zeitlichen Menschenleben ist 122

Seite

§. 98. Woher die große Macht der Sinnlichkeit in dem zeitlichen Menschenleben? 123
§. 99. Woher die Ausartung der Freiheit in Willkür? 125
§. 100. Der Zustand der Sündhaftigkeit des zeitlichen Menschenlebens als eine Thatsache 126
§. 101. Einfluß dieses Zustandes auf die Religion des zeitlichen Menschen 128

Zweiter Abschnitt.

Besondere Betrachtung.

§. 102. Aufgabe 130
§. 103. Naturbefangenheit der Religion. Vielgötterei und Abgötterei 130
§. 104. Atheismus 133
§. 105. Sinnliche und falsche Vorstellungen von Gottes Wesen. Der Anthropomorphismus und der Anthropopathismus . . . 137
§. 106. Sinnliche und falsche Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt. a. Scheidung Gottes von der Welt . 138
§. 107. b. Nichtunterscheidung der Welt von Gott. Pantheismus. 140
§. 108. Von der Lehre daß Gott in und mit der Welt werde und zum Bewußtseyn komme 141
§. 109. Der Begriff der Geisterwelt 143
§. 110. Der Glaube an Geistererscheinungen 145
§. 111. Sinnliche und willkürliche Vorstellungen von bösen Geistern und ihrem Verhältnisse zur Menschenwelt 146
§. 112. Die Annahme von zwei Ur= und Grundwesen 148
§. 113. Weitere Versinnlichungen und Verkehrungen des Begriffes der Geisterwelt 151
§. 114. Einfluß der Sinnlichkeit und Willkür auf das Ewigkeitsbewußtseyn des Menschen und seine Unsterblichkeitserwartung. a. Unsicherheit 152
§. 115. b. Versinnlichung und einseitige Stellung 153
§. 116. Sinnlichkeit und Willkür in den frommen Gefühlen . . 155
§. 117. Von den Annahmen eines ganz besonderen, ausschließlichen nähern Verhältnisses zu Gott: a. als einer besonderen innern Erleuchtung 156
§. 118. b. Als einer besondern Erwählung 158
§. 119. Mysticismus und Pietismus. Religionsschwärmerei . . 160
§. 120. Von der Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in Beziehung auf die Religion 169

Seite

§. 121. Ruchlosigkeit und Scheinheiligkeit 172

§. 122. Uebergang . . . . —

Zweite Abtheilung.

Wie die Religion in der Zeitlichkeit des Menschenlebens wirksam ist.

§. 123. Die Religion als Erlösungswirksamkeit 174

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung

§. 124. Die Erlösung als bedinget durch die Besserung und als die Besserung selbst 176

§. 125. Die Kraft des Menschen sich zu bessern 177

§. 126. Die Besserungskraft als eine Kraft aus Gott im Menschen. Besserung und Erlösung durch die Religion . . . 181

§. 127. Der Begriff der Berufung 183

§. 128. Das zeitliche Besserwerden und das Büßen der Sündhaftigkeit 185

§. 129. Die Besserung und die Erlösung als die Versöhnung mit Gott 187

§. 130. Von dem Streben sich durch Büßungen mit Gott zu versöhnen 189

§. 131. Von dem Streben sich durch Opfer mit Gott zu versöhnen. 191

§. 132. Uebergang 195

Zweiter Abschnitt.

Begriff der Religion in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit.

§. 133. Aufgabe und Eintheilung . . . . —

Erster Unterabschnitt.

Der Begriff einer Religion im Verhältnisse zu dem Begriffe der Religion.

§. 134. Geschichtlichkeit der Religion, im weitern und im engern Sinne. Mannichfaltigkeit ihrer Erweisung 196

Seite

§. 135. Begriff einer Religion als einer besonderen. Wie sie positiv wird 197
§. 136. Auffassung des Begriffes einer besondern Religion in den Vernunftbegriff der Religion 198
§. 137. Folgerungen 199
§. 138. Wesen und Form einer Religion 200
§. 139. Die ursprüngliche Religionsbewegung 201
§. 140. Eine zeitliche Religion als die volle Erscheinung der ursprünglichen 203
§. 141. Ob sich die Religion zeitlich vervollkommnen könne und vervollkommnen müsse 206
§. 142. Verhältniß des Begriffes der Religion zu den Begriffen geschichtlicher Religionen: a. In wissenschaftlicher Betrachtung. 207
§. 143. b. In der Zeit 209

Zweiter Unterabschnitt.

Der Begriff der Kirche.

§. 144. Der Begriff der Kirche überhaupt und der Begriff einer Kirche 212
§. 145. Die Lebendigkeit der Kirche 213
§. 146. Zweck und Mittel der Kirche. Beruf der Lehrer und Geistlichen 215
§. 147. Begriff der Kirchenzucht und der Kirchengewalt 217
§. 148. Die eine und allgemeine Kirche 218
§. 149. Die seligmachende Kirche 219

Dritter Unterabschnitt.

Der Begriff der Offenbarung.

§. 150. Begriff der ursprünglichen Offenbarung Gottes 220
§. 151. Wie sich die ursprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich erschließt 222
§. 152. Gedanke einer besondern Offenbarung Gottes, und wie er sich begründen könnte 224
§. 153. Erörterung und Prüfung des Gedankens einer besondern Offenbarung Gottes: a. Wie sie zum Menschen gelangen könnte 225
§. 154. b. Wie der Mensch gewiß werden könnte daß sie von Gott komme 229

Seite

§. 155. Prüfung des Wundergedankens 233
§. 156. c. Wie der Mensch von der Wahrheit des Inhaltes einer solchen Offenbarung überzeugt werden könnte 237
§. 157. Daß eine besondere Offenbarung weder Vernunftwidriges noch Uebervernünftiges enthalten könne 241
§. 158. Von der sich selbst überlassenen Vernunft, und von dem Streite zwischen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus 247
§. 159. Nothwendigkeit der Haltung dieser Erörterungen in dem Begriffe der von Gott und von der Welt nicht geschiedenen Menschenlebendigkeit 249
§. 160. Der Offenbarungsbegriff als der Religionsbegriff 251
§. 161. Grundzüge einer Uebersicht der bisherigen zeitlichen Verwirklichung der Religion 255

Einleitung.

1.

Aufgabe und Begriff der philosophischen Religionslehre.

Die philosophische Religionslehre soll den Begriff der Religion geben; den Begriff der Religion, nicht also einer besonderen Religion, dieser oder jener, sondern der Religion, welche die Religion des Menschen als solchen ist, die er zufolge seines Wesens hat, oder vielmehr in welcher er zufolge seines Wesens stehet. Sie soll ihren Begriff geben. Sie thut es, sie genüget ihrer Aufgabe, wenn und wiefern sie sich selbst als den Begriff der Religion erweiset. Der Begriff aber ist die Erkenntniß, der klare und deutliche Gedanke. Sie soll also den klaren und deutlichen Gedanken der Religion aussprechen und vorhalten. Ein solcher Gedanke aber ist ein Wissen im engern Sinne dieses Wortes.

Nicht also ein bloßes Fühlen will sie aussprechen, auch nicht ein bloßes Glauben, und nicht ein bloßes Fühlen oder Glauben mittheilen; aber auch nicht einen bloßen Gedanken: sondern den Gedanken eines Wirklichen und Wirkenden, den Gedanken nämlich der Religion als eines in und mit dem Wesen des Menschen Lebenden, sein Leben Durchdringenden und in sich Tragenden. Des Menschen Leben ist ein sich selbst wissendes Leben; so weiß es auch, sich selbst wissend, die Religion, die in ihm ist und in der es ist. Wenn dieses Wissen ein unmittelbares und noch unentwickeltes ist, so ist es in der Seele als ein Gefühl. Dieses unmittelbare und unentwickelte Wissen der Religion, das Religionsgefühl, soll durch das Philosophiren zu einem durchdachten, also klaren und deutlichen Wissen, zum Wissen im engern Sinne, werden. Hervor geht solches Wissen aus der Vernunftthätigkeit als derjeni-

gen Thätigkeit, in welcher sich das Leben von seinem Grunde aus klar wird. Die **Vernunft** also ist der innere Grund und Quell, wie der Philosophie überhaupt, so der Religionsphilosophie, der sich in ihr durch das Gefühl hin zur Wissenschaft erschließen will. Die Vernunft aber, die dieses Bedürfniß hat und sich in diesem Streben erweiset, ist der lebendige Geist des Menschen. Sie ist also nicht ein bloßes Vermögen, sondern das ursprüngliche geistige Leben selbst, welchem der Verstand zugehört und in welchem auch das Herz stehen soll; und ist nicht der bloß gedachte, sondern der wirkliche und wirkende, auch die Geschichte des Menschen in sich tragende Geist. Wie die Philosophie überhaupt als Wissenschaft der Selbstbegriff des Lebens ist; so will sich in der Religionsphilosophie das Leben in seiner Religion begreifen, und diesen aus dem Innersten des Lebens gewonnenen Begriff will die Lehre mittheilen.

Die philosophische Religionslehre ist also diejenige Religionslehre, deren Erkenntnißquelle die Vernunft ist. Sie will keine Religion geben, auch mit keiner Religion bekannt machen, von welcher der Mensch nicht schon wüßte, die er nicht schon hätte; sondern sie will der Ausdruck des Begriffes der Religion seyn, die ursprünglich in ihm ist.

2.

Erfordernisse.

Was denn aber wird der Mensch zu thun haben, auf daß dieser Begriff in ihm entstehe?

Er muß sich sammeln und muß sinnend zu sich selbst einkehren, und sich zugleich der Außenwelt und der Geschichte mit tief vernehmendem und eindringendem Geiste zuwenden. — Er muß innerlich unbefangen seyn. **Sittlich** unbefangen, also reines Herzens, denn die Wahrheit findet keine Stätte, wo die Verkehrtheit wohnet; und **wissenschaftlich** unbefangen, also nicht zum voraus eingenommen durch irgend eine Lehre, irgend ein System, irgend eine Parteiansicht und Parteibestrebung. — Er muß redlich forschen; muß nur die Wahrheit suchen, mit unbedingter Hingebung, ohne Vorbehalt und Beschränkung von dem eignen sinnlichen oder eitlen Herzen aus. Er muß dabei vertrauen auf die Vernunft,

den Geist, muß vertrauen, daß das wahr sey was er mit Unbefangenheit und Redlichkeit so in der Tiefe seines Lebensbewußtseyns weiß und aus ihr so findet, daß er sein Leben selbst verleugnen müßte, wenn er es nicht für wahr halten wollte. — Damit muß sich Bescheidenheit und Ernst verbinden; die Bescheidenheit die sich aus der Redlichkeit des gründlichen Forschens von selbst erzeugt und den Dünkel ferne hält, welcher sich in dem Absprechen über das was erst erforscht werden soll, oder in der Meinung alles das andersher als aus dem Geiste schon besser zu wissen, zu Tage legt; der Ernst welcher dem Erkenntnißstreben feste Richtung, Kräftigkeit und Ausdauer giebt.

Mit solcher Sammlung also und Unbefangenheit, solcher Redlichkeit und Zuversicht, solcher Bescheidenheit und solchem Ernste muß man die Thatsache der Religion, d. i. die innere Lebensbestimmtheit, welche dadurch in die Seele eintritt daß sich das Menschenleben von einem höhern Wesen ursprünglich und zeitlich bedinget fühlt, in Klarheit des Bewußtseyns zu setzen suchen.

3.

Förderungs- und Hülfsmittel. a) Die geschichtlichen Religionslehren.

Schwer aber ist es dem Menschen sich so zu sammeln und vernehmend zugleich und eindringend sich der Tiefe des Lebens und Daseyns mit seiner Denkkraft so zuzuwenden, daß sich das Wissen von dem was aus dem Grunde seines Lebens in ihm wirkt, in seinem zeitlichen Bewußtseyn in Klarheit setze. Darum bedarf es bei diesem Streben der Förderungs- und Hülfsmittel. Alles aber kann ihm darin förderlich seyn und Hülfe bieten, was ihn zu Betrachtungen über seines Lebens und der Welt Grund und Zweck auffordert und diesen Betrachtungen Inhalt und Richtung giebt. Das thun zunächst und vorzüglich die geschichtlichen Religionslehren. In ihnen hat sich bisher das ursprüngliche Religionsbewußtseyn entwickelt. Sie sind also aus dem Geiste hervorgegangen, welcher das Princip der philosophischen Religionslehre ist; sind zeitliche Verwirklichungen dieses Princips, also mittelbare Quellen der philosophischen Religionserkenntniß; nur daß sie von ihrem Princip, von dem Geiste aus aufgefaßt werden müssen. Denn was ist über-

haupt die Geschichte des Menschenlebens, ihrem Wesen nach, anderes als das Streben des Menschengeistes sich in Daseyn zu setzen? Die Erfolge dieses Strebens aber erweisen sich vorzüglich in den geschichtlichen Religionen. — Zu fragen: Was wäre die Religionsphilosophie, wenn keine geschichtliche Religion gewesen wäre? — ist eben so ungereimt als zu fragen: Was wäre der Menschengeist, wenn er nicht in zeitliche Lebendigkeit getreten wäre.

4.

b) Die bisherigen wissenschaftlichen Bestrebungen.

Die wissenschaftlichen Bestrebungen gingen aus dem Bedürfnisse des Menschengeistes hervor, sich selbst in seinem Daseyn von seinem Urgrunde aus zu begreifen; und sind von Jedem, in dem dieses Bedürfniß lebendig ist, so zu benutzen, daß er sich an ihnen aus eignem ursprünglichen Lebensbewußtseyn den Religionsbegriff zu entwickeln und so mit ihrer Hülfe zur Religionswissenschaft zu gelangen suche.

Bei den Orientalen waren seit den ältesten Zeiten die Volksreligionen von philosophischer Betrachtung durchdrungen, ungeschieden. Bei den Abendländern aber schied sich allmählig ein wissenschaftliches Streben von dem bloßen Glauben und dem symbolischen Gebrauche; zunächst bei den Griechen. Ihre ersten Philosophen, die Physiker, von Thales an, schieden nicht Geist und Materie. Die Gottheit war ihnen zugleich das Urelement, das lebendige, die Vernunft in sich tragende, sich zur Welt auszeugende, in Allem werdende Wesen. — Die Pythagoreer dachten die Gottheit als die Grundeinheit, woraus Alles entsprungen. — Dem scharfen und kühnen Verstande der Eleaten wurde Gott zu dem Einen das Alles sey. — Die Atomisten dagegen zersetzten die Welt und leugneten ihr Leben. Darum mußten sie ihre müßigen Götter in die leeren Zwischenräume setzen, welche die Welten, wie sie lehrten, von einander scheiden. — Nun meinten die Sophisten, die Religion sey das Werk von Tyrannen und Priestern. — Anaxagoras hatte zwar gelehrt, daß das Princip der Bewegung und der Ordnung in der Welt Vernunft, Geist, sey; sein Weltbegriff durchdrang sich aber noch nicht mit diesem

Gedanken. — Da rief Sokrates die Philosophie in ihren Lebensstandpunct, in die Mitte des Menschen, zurück, und von dieser Mitte aus fand er den sittlichen Gott, den Gott welcher der Gute ist und das Gute will und es in der Welt behauptet. — Seine Idee von der Gottheit bildete sich in Plato's Geiste tiefer aus. Die Gottheit ist ihm die Einheit aller Einheiten, das Gute welches jede Seele ahnet, das Licht der Geisterwelt, der Bildner der Welt nach den Ideen. — Auch Aristoteles erkannte den Geist, welcher Urquell aller Kraft und Bewegung, Urprincip aller Form, und also die ewige Ursache aller Wirklichkeit ist. — Die Stoiker redeten würdig und erhaben von der Gottheit. Sie war ihnen die der Materie inwohnende Vernunftkraft, die praktische Natur, der ewige Feuergeist der Welt, die Weltseele, welche nach bildenden Gesetzen alles erzeuge und durchdringe. Ihre Physiologie war zugleich ihre Theologie. — Die Neuplatoniker endlich erneuerten Plato's Idee von Gott, trieben sie aber zu einer überschwenglichen Höhe über alles Denken hinaus. Gott war ihnen das Eine, welches Grund und Wesen aller Dinge ist, Quell des Lebens und der Vernunft, selbst nicht Leben und nicht Vernunft, höher als alles Denken und alle Bewegung. Es erzeugt den denkenden Geist und dieser die weltschaffende Seele. — Die Philosophen fingen jetzt an die Theologie in besondern Schriften darzustellen. Bestimmter geschah das im Mittelalter von den Scholastikern; und so bildete sich allmählig die philosophische Religionslehre als ein besonderer Theil der Philosophie, vorherrschend aber noch als Theologie. Hauptgegenstand der scholastischen Theologie war die Entwicklung der Eigenschaften Gottes.

Die neuere Philosophie, seit Cartesius, suchte lange Zeit hindurch vornehmlich den Begriff von Gott und die Ueberzeugung von seinem Daseyn festzustellen. So entstanden die metaphysischen und teleologischen Beweise für das Daseyn Gottes. Sie bildeten die Grundlage des Systemes der natürlichen Theologie. — Erschüttert wurde diese Grundlage durch Kant; zugleich aber wurde der philosophischen Religionslehre von ihm ein neuer Lebensquell in dem sittlichen Bewußtseyn des Menschen angewiesen. — Angegriffen, als beruhend auf einem falschen, vor dem reinen

Geiste nicht bestehenden Begriffe von Glückseligkeit, wurde die Kantische Religionslehre von Fichte. — Schelling machte die Idee des Absoluten zum Princip der Religionsphilosophie. — Neben diesen Männern lehrte F. H. Jacobi, daß die Religionslehre nicht auf Beweise und Begriffe, auch nicht auf ein Bedürfniß, sondern auf ein Vernunftgefühl und den Glauben an die innere Offenbarung zu gründen sey; — eine Lehre, welcher die Lehren von dem Abhängigkeitsgefühle der von dem Weltleben durchwalleten Seele, und von dem durch Ahnungen aus der ästhetischen Weltbetrachtung belebten Glauben an die Objectivität der Vernunftideen, als dem Grunde und Wesen der Religion, zur Seite getreten sind, während sich zugleich das Wissen von Gott dem Geiste als das Princip der Religionswissenschaft zu erweisen strebt.

5.

Eintheilung.

Nicht aber eigentlich ausgehen kann die Erkenntniß, die Wissenschaft, von diesen Förderungs- und Hülfsmitteln; sondern sie muß sich mit ihrer Hülfe im Geiste aus dem Geiste erzeugen. Bei diesem Erzeugungsstreben wird der sinnende Geist so zu verfahren haben, daß er die Religion zuerst nach ihrem Wesen, darauf in ihrer Erscheinung zu erkennen suche, auf daß sie zunächst an sich, sodann in ihrer Zeitlichkeit begriffen werde. Letzteres jedoch nur im Allgemeinen, d. i. so weit es sich aus dem Begriffe der Zeitlichkeit überhaupt und insbesondere aus der zeitlichen Beschaffenheit des Menschenlebens ergiebt. Nothwendig aber tritt dieser zweite Theil nicht bloß neben den ersten, sondern zu ihm als seine Ergänzung. Denn die Religion muß in ihrer Lebendigkeit, also auch in ihrer zeitlichen Wirksamkeit, begriffen werden, auf daß sie recht begriffen werde.

Erster Theil.

Der Begriff der Religion an sich, oder das Wesen der Religion.

6.

Eintheilung.

Die Religion, wie sie als eine Thatsache in dem Menschenleben ist, ist ein Wissen, ein Wissen nämlich von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, insbesondere zum Menschen, wie unklar auch dieses Wissen gewöhnlich seyn möge. Sie ist aber zugleich eine Gesinnungs- und Handlungsweise, diejenige nämlich die in dem Leben des Menschen aus seiner Beziehung zu Gott entstehet und Frömmigkeit genannt wird. Sie ist beides als eines, da die Wirksamkeit der Religion im Leben des Menschen, also die Frömmigkeit, als die Lebendigkeit des Wissens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, und umgekehrt dieses Wissen als eine Folge der Wirksamkeit der Religion betrachtet werden kann. — Es ist klar zu denken, wie die Religion an sich, also unbestimmt von den Unvollkommenheiten des zeitlichen Daseyns betrachtet, beides ist, beides in sich tragend, in ihrer lebendigen Einheit. So wird sich ihr Begriff als ihr Wesen ergeben.

Erste Abtheilung.

Die Religion als das Wissen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, an sich betrachtet.

7.

Eintheilung.

Obgleich es sich unmittelbar ergeben möchte, daß die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt

nicht zwei neben einander stehende Erkenntnisse sind; so hat doch die Betrachtung zum Zwecke der Deutlichkeit der Erkenntniß vorerst die Richtung zu nehmen, welche zunächst zu einem allgemeinen Begriffe Gottes führen kann, und dann zu erwägen, wie dieser Begriff zur Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt werde. Weilet sie dann in diesem also gewonnenen und vervollständigten Begriffe, so wird er sich ihr zu einer Mannichfaltigkeit von Beziehungen entwickeln, in welcher sich die Einheit des ewigen Wesens Gottes zu der Welt erweiset. — Es sind bei diesen Betrachtungen die Trübungen und Verkehrungen, in welche das Wissen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt in dem zeitlichen Leben des Menschen gerathen kann, in dieser Abtheilung nicht weiter zu berücksichtigen als zur Entwicklung dieses Wissens an sich, d. i. nach seiner wahren oder ursprünglichen Beschaffenheit, nothwendig ist.

Erster Abschnitt.

Das Wissen von Gott.

8.

Erörterung der Aufgabe.

Weiß der Mensch von Gott? Wie weiß er von Gott? Was weiß er von Gott? — Diese Fragen fallen bei der Beantwortung in eins. Denn der Mensch kann sich von seinem Wissen von Gott keine Rechenschaft geben, ohne zu sagen wie und was er von Gott wisse.

Woher denn aber soll er die Antwort auf diese Fragen finden? — Nicht aus irgend einem Begriffe oder Satze — denn jeder Begriff oder Satz, welcher diese Antwort enthielte, setzt sie selbst schon voraus — sondern aus der lebendigen Wirklichkeit, worin alles wahre Wissen stehet. In und mit ihr muß der Mensch von Gott wissen, wenn er von ihm weiß und was er von ihm weiß. Er weiß aber in und mit ihr von Gott, und weiß von ihm als von dem Ur- und Grundseyn, von dem Urleben, von dem Urgeiste.

I. Das Wissen von dem Urwesen.

9.

Das Wissen von dem unbedingten Seyn in dem Wissen von dem bedingten Seyn.

Der Mensch weiß unmittelbar von seinem Leben; denn sein Wissen ist selbst Leben. Er, der von sich weiß, ist das von sich selbst wissende, das seiner selbst gewisse Leben. Die Lebensgewißheit ist aber zugleich Seynsgewißheit. In und mit seinem Leben weiß der Mensch unmittelbar von sich als von einem Seienden. Indem er von sich weiß als von einem Seienden, weiß er von einem Seyn, das nicht bloß gedacht wird, und das, wie sehr es auch beschränkt sey, doch nicht bloß Schranke, nicht bloß Verneinung, sondern das wahres Seyn ist. Wahres Seyn ist Wesen. Der Mensch weiß also unmittelbar in und mit seinem Seyn von wahrem Seyn, von Wesen.

Er weiß aber ferner von sich nicht als von einem durchaus Unbedingten, als von einem Seyn, welches wäre und welches das wäre, was es ist, aus und durch sich selbst, unabhängig, nur in sich stehend. Er ist sich vielmehr seiner selbst bewußt als eines nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlichst in seinem Seyn Bedingten, also in einem Grunde Stehenden und aus ihm Seienden. Es ist das ein unmittelbares Bewußtseyn, das sich durch inneres Klarwerden nicht aufhebt, sondern bewährt und verstärkt. — Und den Grund seines Seyns denkt er nicht bloß, er ist ihm kein bloßer Gedanke; sondern er weiß davon unmittelbar in und mit seinem Seynsbewußtseyn als von einem Seyn, worin und woraus sein Seyn ist. In seiner Wirklichkeit ist er in und aus ihm. Er ist seiner selbst unmittelbar bewußt als seiend aus seinem Grunde; weiß aber von sich als von wahrem Seyn; also auch von seinem Grunde als von wahrem Seyn. Denn wahres Seyn ist entweder selbst Grundseyn oder aus dem Grundseyn. Wäre der Grund kein Seyn, kein Wesen; so wäre auch das darin Gegründete kein Seyn, kein Wesen. In einem bloßen Gedanken können nur wieder bloße Gedanken gegründet seyn. Was das Gegründete ist, das ist es aus seinem Grunde. Wissend von bedingtem Wirklichen

weiß der Mensch von bedingendem Wirklichen, und von dem Bedingenden aus weiß er von dem Bedingten; das eine in und mit dem andern, ungeschieden.

Könnte denn aber das Gründende, Bedingende, nicht auch ein Gegründetes, Bedingtes, seyn? — Das kann es, für sich in seiner Grundbeziehung gedacht; und wäre dann, wiefern es selbst wieder gründend ist, ein mittelbar Gründendes. Ein Solches aber ist nicht der wahre und volle Grund; der ist vielmehr bedingend aus sich, selbst nicht gegründet, nicht stehend in einem Andern, ist also unbedingter Grund, Urgrund, wenn gleich vielleicht durch Vermittlungen hin sich erweisend. Diese Vermittlungen, die Mittelwesen, sind selbst nur gründend durch das, woraus sie das sind, was nun von ihnen aus Grund für Anderes ist. Jenes also ist das durch sie hin Gründende.

Indem sich also das Menschenleben bedinget findet in seinem Seyn, so weiß es daß es durch ein Bedingendes ist. Das Bedingende aber, als solches, ist nicht das Bedingte; denn das Bedingte, als solches, bedinget nicht, sondern ist bedingt. In dem Wissen von dem Bedingtseyn ist also enthalten das Wissen von dem Bedingenden als solchem, also von dem Nichtbedingten, d. i. von dem Unbedingten.

10.

Von dem Rückgange in's Unendliche von Grund zu Grund.

Gegen dieses Wissen kann sich der Gedanke eines Rückganges in's Unendliche von Grund zu Grund nicht geltend machen. Denn er versetzt das Gegründetseyn der Dinge in die Zeit, da doch die Zeitlichkeit selbst erst aus dem Wirken des Grundes hervorgeht; und scheidet dann die Wirkung von dem Wirkenden, das im Daseyn Bedingte von dem es Bedingenden, als das zeitlich Nachfolgende von dem zeitlich Vorhergehenden. Er beruht also auf Annahmen, die in der Wirklichkeit nicht Statt haben, da mit ihnen keine Wirklichkeit besteht. — Es gilt vielmehr das stete Zurückgewiesenwerden von Bedingtem zu Bedingtem nur für die oberflächliche Betrachtung der Dinge in ihrem bloßen Mit- und Nacheinanderseyn.

Ein Bedingtseyn durch ein Bedingtes ist für sich betrachtet ein unvollständiges Bedingtseyn und als solches noch kein wahres Gegründetseyn; es bekommt dadurch nichts einen sichern Stand, weder in der Wirklichkeit noch in der Erkenntniß. Es ist also die Gültigkeit des Verstandesurtheils, daß jedes besondere Daseyn bedingt sey, erst möglich durch die Gültigkeit des Vernunftbegriffes des Unbedingten. Nur im Verlaß auf die Sicherheit der Vernunftannahme kann der Verstand in seinem Geschäffte des stückweisen Klarmachens und Ordnens ein aus dem Ganzen herausgehobenes Bedingungsverhältniß für Erkenntniß ausgeben. — Wäre nur Bedingtes, so wäre kein Bedingendes, also auch kein Bedingtes; mit andern Worten: das Bedingte wäre als nicht bedinget unbedingt.

11.

Das Unbedingte als das Urwesen.

In und mit der Wirklichkeit des Bedingten wird also die Wirklichkeit des Bedingenden gewußt, wenn gleich sie, eben als Wirklichkeit des *Bedingenden*, anderer Art ist. Das Bedingte hat nur aus dem Bedingenden wahres Seyn, Wesen, also das wodurch es selbst weiter bedingend oder Grund von Anderem seyn kann und in sofern bedingter Weise unbedingt ist. Daher hat der Mensch mit dem Bewußtseyn von seinem Bedingtseyn zugleich das Bewußtseyn, selbst wieder bedingend seyn zu können, also der Unbedingtheit in gewissem Grade theilhaftig zu seyn. Das unbedingt Bedingende aber ist schlechthin unbedingt; und da es wahres Seyn, Wesen, ist, so ist es schlechthin unbedingtes Seyn, ist *Urwesen*.

12.

Betrachtungen über das Gefundene.

So weiß also der Mensch von dem Urgrunde, welcher das Urwesen seines Wesens ist; er weiß davon in und mit seinem Wirklichkeitsbewußtseyn, hat also den Gedanken davon mit und aus der Wirklichkeit als einen Wirklichkeitsgedanken. Er *schließt* also nicht *von dem Gedanken* eines unbedingten Grundes und Wesens *auf* dessen Wirklichkeit, als hätte er zuerst den *bloßen* Gedanken davon; auch nicht von dem bedingt Wirklichen, als einem für sich Bestehenden, auf das Urwirkliche, als bestände das

bedingt Wirkliche in Wahrheit für sich: sondern, wie sein Wissen und Denken überhaupt in seinem Leben, also in seiner Wirklichkeit stehet, so auch sein Wissen von dem Bedingtseyn seines Lebens durch das Unbedingte. Da sein Leben ein von sich selbst wissendes Seyn ist, so weiß es unmittelbar, was es ursprünglich ist, an sich und in seinen Verhältnissen; darum ist auch sein wirkliches ursprüngliches Bedingtseyn zugleich ein Wissen davon. Weil es ist, weiß es von Seyn; weil es bedinget, begründet ist, weiß es von bedingendem, begründendem Seyn als von Urseyn aus dem sein Seyn ist.

Es ist zwar das ursprüngliche Selbstwissen des Lebens häufig nur wenig oder gar nicht entwickelt in dem zeitlichen Bewußtseyn der Menschen. Das ist der Zustand der innern Unklarheit. Ihr Seyn ist nicht durchdrungen vom Wissen, oder ihr Wissen befangen im Seyn. Das im Seyn befangene Wissen des Lebens von sich ist das bloße Selbstgefühl, und auch dieses hat wieder mehrere Grade der Fülle, Tiefe und Bestimmtheit. Durch Sammlung und Selbstbetrachtung wird das Selbstbewußtseyn des Lebens allmählig innerlich klar, d. i. es tritt in der Form des Gedankens vor; und nun also erst entstehet durch Sinnen in die Tiefe hin und aus der Tiefe der Zustand der Lebensbesonnenheit. Aber auch der sinnliche Mensch wird nicht leugnen, vielmehr behaupten, daß er wahrhaft wirklich, also wesenhaft und ursprünglich gegründet sey; er weiß unmittelbar von wahrem Seyn als Grundseyn.

13.

Von dem kosmologischen Beweise des Daseyns Gottes.

Das Wissen von Urseyn, Grundseyn, in und mit dem Wissen von wirklichem Seyn hat sich in dem sogenannten kosmologischen Beweise des Daseyns Gottes aussprechen wollen. Dieser Beweis ist seinem Wesen nach so alt als das Menschengeschlecht. Denn immer haben die Menschen in ihrem Weltbewußtseyn das Bewußtseyn von dem Urgrunde und Urwesen der Welt getragen und schon frühe darüber gesonnen, um es in Klarheit zu setzen. Das war das herrschende Streben der ältesten Speculation. Aber erst in den neuern Zeiten suchte man sich dieses Bewußtseyn in schulgerech-

ter Form auszudrücken, und dadurch entstand die Meinung, daß man erst von dem Denken aus, vermittelst einer Verknüpfung von Begriffen und Sätzen, durch Schlüsse von dem Bedingten auf das Unbedingte, von dem Zufälligen auf das Nothwendige, zu der Ueberzeugung gelange, die in Wahrheit diesen Schlüssen schon zum Grunde lag.

Anm. Leibnitz hatte dem Grundsatze des Widerspruchs den Grundsatz des zureichenden Grundes (der aber nach seinem negativen Ausdrucke: Es ist unmöglich daß aus Nichts Etwas werde — schon bei den griechischen Philosophen galt) zur Seite gestellt — einen Grundsatz, der selbst erst aus dem Wirklichkeitsbewußtseyn, zufolge dessen das Bedingte nur aus und mit dem Bedingenden wirklich ist, seinen Ursprung und seine Bedeutung hat. Auf ihn wurde der Schluß gegründet, daß die Welt als ein Zufälliges, Bedingtes, den Grund ihres Daseyns in einem Wesen haben müsse, das nicht selbst wieder ein Zufälliges, sondern ein Nothwendiges, nicht selbst wieder ein Bedingtes, sondern ein Unbedingtes sey, ja daß, wenn nur irgend Etwas wirklich sey, sogar wenn nur irgend Etwas als möglich gedacht werden solle, die Annahme eines schlechthin nothwendigen Wesens nothwendig sey. Es geschah das in mehr oder weniger strengen Formen.

Ob nun gleich Kant diese Beweisversuche hauptsächlich durch die Behauptung entkräftet zu haben meinte, daß der Begriff der Ursache und mit ihr das Causalgesetz nur für die Sinnenwelt gelte, in ihr aber kein Unbedingtes anzutreffen sey; so geht doch diese Behauptung selbst aus der willkürlichen Voraussetzung hervor, daß die Vernunft im Dienste des Verstandes stehe in seiner Richtung auf die Welt der Erscheinungen, eine Voraussetzung, die mit dem ursprünglichen Lebens- und Wirklichkeitsbewußtseyn des Menschen nicht einstimmig ist. Denn der Mensch hat in und mit seiner Lebens- und Wirklichkeitsgewißheit auch die Gewißheit des unbedingt Wirklichen; ja jene Gewißheit stehet in dieser. Es ist diese Gewißheit, welche sich in jenen Beweisversuchen zur Deutlichkeit erheben wollte; das ursprüngliche Wissen des Menschen von dem Unbedingten sollte auch in das Verstandesgebiet gesetzt werden, und eben dadurch wollte sich der Mensch die eigene Lebensgewißheit und alle Zuversicht in seinem Denken rechtfertigen. Denn gäbe es kein Ur- und Grundseyn, so würde alles Wirkliche zu einem nichtigen Vorstellungsspiele. So betrachtet hat auch der kosmologische Beweis sowohl innere Gültigkeit, als auch Werth für die Wissenschaft. — Er verliert aber seine Bedeutung und seinen Werth, wenn man durch ihn von dem bloßen Gedanken eines unbedingten Grundes aus zu dessen Daseyn hinüber zu gelangen meint, und kann, so be-

trachtet, die Prüfung nicht bestehen. Denn man hat dann das Denken von dem Seyn geschieden und die Nichtrealität des unbedingten Grundes, als eines bloß gedachten, schon vorausgesetzt. — Er gilt auch nicht als ein Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein nothwendiges Wesen, denn die Welt ist nicht zufällig; oder von ihrer Endlichkeit auf ein unendliches Wesen, denn sie ist nicht endlich: sondern nur als die Nachweisung, daß man im Wissen von Bedingtwirklichem weiß von Unbedingtwirklichem, welches aber darum nicht ausserhalb der Welt seyn muß, sondern ihr Urseyn und Grundseyn ist.

14.

Nichtbefriedigung durch das allgemeine Wissen von dem Urwesen.

Das Urwesen, bloß als solches, ist noch nicht Gott, und das Wissen von ihm ist noch nicht Religion. Es befriedigt nicht den Menschen der Gott sucht; er läßt sich's nicht für Gott geben. Und das ist der Grund, warum man in dem kosmologischen Beweise von dem Begriffe des nothwendigen weiter zum Begriffe des vollkommensten Wesens vorzuschreiten suchte. — Warum aber befriedigt jenes Wissen nicht? — Weil der Mensch einen vollern Begriff von Gott in seinem Lebensbewußtseyn hat. Der ist also zu entwickeln; aber nicht durch Verlassung des nachgewiesenen Wissens, sondern dadurch daß man nun weiter fragt: Was weiß der Mensch in seinem Leben von dem Urseyn? — Nicht also von einem Begriffe oder Satze, sondern von dem Leben selbst aus hat die Betrachtung weiter zu gehen, in Klarheit setzend was in ihm von seinem Grunde gewiß ist.

II. Das Wissen von dem Urwesen als dem Urleben.

15.

Das Wissen von unbedingtem Leben in dem Wissen von Leben.

Das wirkliche Seyn des Menschen, das sich in und aus dem Urseyn findet, ist Leben. Der Mensch ist nur lebend. Sein Seyn stehet in seinem Leben, und er weiß von seinem Seyn nur in und mit seinem Leben. Da er nun in und mit dem Wissen von seinem Seyn weiß von Urseyn, Grundseyn; und da sein Seyn Leben ist: so weiß er in und mit seinem Leben von Urleben, Grundleben. Denn in und mit dem Wissen von seinem Leben weiß er von wah-

rem Leben. Wahres Leben ist aber entweder unbedingtes Leben oder Leben aus dem unbedingten Leben. Da sich nun des Menschen Leben weiß als bedingtes Leben, so weiß es sich als Leben aus dem bedingenden Leben, welches als bedingendes das nicht bedingte ist (9).

Zu diesem Wissen gelangt also der Mensch nicht eigentlich durch einen Schluß in dem Sinne, als müßte er zu seinem Leben, das für sich, abgeschlossen, da wäre, nun noch ein anderes als dessen Grund hinzudenken; sondern er weiß in und mit seinem Leben von unbedingtem Leben als dem sich auch in seinem Leben erweisenden.

16.

Leben nur aus Leben.

Könnte aber des Menschen Leben nicht vielleicht eines Nichtlebenden Wirkung oder Erweisung seyn? — Dann wäre es nicht Leben, sondern des Todten Erscheinung; und das würde sich in ihm erweisen als das was es ist, als das Todte.

Das Todte als solches — gesetzt es gebe schlechthin Todtes — wäre das nur Seiende, das Regungs- und Strebungslose. Von ihm also kann kein Thun, kein Wirken, ausgehen, also nichts der Art was Leben heißt. Wohl mag man in der Besonderheit der Dinge die lebenden und die nicht lebenden unterscheiden. Aber was letztere von Wirksamkeit besitzen, das ist das auch in ihnen und durch sie hin wirkende allgemeinere Leben, in welchem sie stehen. Nicht einmal Bewegung also und Veränderung, und nicht einmal ein Spiel von Kräften wäre aus dem Nichtlebendigen zu erklären; noch weniger die Innerlichkeit und Einheit einer Mannichfaltigkeit von Strebungen und Wirkungen, welche sich in der Lebendigkeit eines Wesens erweiset. Nur so kann man Leben aus dem Nichtlebenden erklären, daß man diesem das Leben vorher einpflanzt oder unterlegt, also nur scheinbar. Leben nur aus Leben!

Der Satz: Die Wirkung ist in ihrer Ursache vollständig enthalten; oder: Es ist nichts in der Wirkung was nicht in der Ursache ist; liegt diesem Wissen nicht zum Grunde, sondern hat selbst erst in dem Wirklichkeitsbewußtseyn als in dem Lebendigkeitsbewußtseyn seine Begründung.

17.

Das Urleben als Gott und sein Verhältniß zum Menschen als der Grund der Religion.

Das unbedingte Wesen also, wovon der Mensch in und mit seinem Wirklichkeitsbewußtseyn weiß, ist Leben; es ist als Leben, das seines Lebens Grund und Wesen ist, seines Lebens Leben, sein Urleben, in welchem sein Leben steht. Das Urleben aber, aus und in welchem des Menschen Leben ist, ist Gott, im weitern Sinne dieses Wortes; und des Urlebens Verhältniß zum Leben des Menschen ist der Grund der Religion.

Denn es ist als ein Verhältniß von Leben zu Leben ein Verhältniß des Wirkens, und erweiset sich als solches im ganzen Leben des Menschen, da sein Leben ganz in ihm stehet. Das Wissen davon im Leben des Menschen kann also kein bloßes Denken seyn; es ist ja seines eignen Lebens Verhältniß, in ihm sich wirklich, also auch wirksam, erweisend: sondern es ist als ein in der Lebenswirklichkeit stehendes Wissen auch Gefühl, d. i. ein unmittelbares Wissen von einem innern Lebenszustande, und zwar hier von einem Lebenszustande der seinem Wesen nach ein Grund von Bestrebungen ist. Auch wenn es sich in Klarheit emporhebt und also zum eigentlichen Wissen wird, hört es darum nicht auf ein in der Wirklichkeit des Menschen stehendes Wissen und als solches ein Lebensgefühl zu seyn, weil das Verhältniß selbst, das in ihm erkannt wird, dadurch nicht aufhört ein ursprünglich wirkendes zu seyn.

III. Das Wissen von dem Urgeiste in dem Urleben.

18.

Das Wissen von urgeistigem Leben in dem Wissen von geistigem Leben.

Indem der Mensch von dem Leben weiß, das seines Lebens Urgrund und Urwesen ist, weiß er von ihm als von dem Leben, aus welchem sein Leben ist was es ursprünglich ist; denn ursprünglich ist sein Leben das was es aus seinem Urgrunde ist. Ursprünglich aber ist sein Leben geistiges Leben. Wie es nun Leben ist nur aus Leben, so ist es geistiges Leben nur aus geistigem Leben. Indem also der Mensch in und mit dem Wissen von seinem Leben von Urleben, Grundleben, weiß; so weiß er in und mit dem Wis-

sen von seinem geistigen Leben von urgeistigem, grundgeistigem Leben als dem Geiste seines Geistes, als seinem Urgeiste, in welchem sein Geist stehet.

19.

Geistiges Leben nur aus geistigem Leben.

Ist aber nicht vielleicht das Wissen des Menschengeistes von seinem Urgrunde nur das allgemeine Wissen, daß das Urwesen, woraus sein Leben ist, auch der Urgrund des Geistigen in seinem Leben und Daseyn sey, ohne weitere Erkenntniß des Wesens selbst dieses Urgrundes? —

Wie das Lebendige überhaupt nicht des Nichtlebendigen Erweisung oder Wirkung, so kann das Geistige nicht eines Nichtgeistigen Erweisung oder Wirkung seyn; sonst wäre es nicht Geistiges. Es ist weder eines bloßen Seyns Erweisung oder Wirkung (wenn die zu denken wäre) — dann wäre es bloße Seynserweisung — noch eines bloßen Naturlebens (gesetzt das könnte unbedingt vom Geiste da seyn) — dann wäre es bloße Naturlebendigkeit. Es käme dann zu keiner Selbstmacht, weder im Wollen noch im Denken, also auch zu keinem Selbstergreifen im Wissen. — Sondern Geistiges ist, was es ist, entweder aus und durch sich selbst; oder aus dem aus und durch sich selbst seienden Geistigen. In dem Wissen von Geistigem als Wirklichem ist also das Wissen von unbedingt Geistigem enthalten. Es wird also das Wissen von dem Urgeistigen nicht eigentlich erschlossen, wie durch ein Uebergehen des Denkens von einem Gegebenen auf ein Nichtgegebenes; sondern es wird ursprünglich gewußt in und mit dem Wissen des Menschen von der ursprünglichen Geistigkeit seines Lebens. Aber auch nur mit diesem Wissen kann er jenes haben.

Das Wissen des Menschen von dem Urgeiste ist also in seinem Wirklichkeitsbewußtseyn, welches sein Lebendigkeitsbewußtseyn ist, enthalten. Es ist also kein beliebiger und kein bloßer Gedanke, sondern ein Denken dessen was ist aus dem sich selbst denkenden Seyn, unzertrennlich von dem Selbstgedanken des Menschengeistes wenn er sich denkt aus seinem Grunde. Es ist der Geist selbst, der sich auch in des Menschen Geiste sich selbst be-

thätiget; und das ist der lebendige Grund alles Wissens von Gott in der Welt. Der Geist selbst weiß in ihr von sich. Daß der Mensch überhaupt weiß, das hat er aus ihm; auch daß er von ihm weiß; als Geist aus dem Urgeiste weiß er aus ihm von ihm.

Indem sich also des Menschen Leben weiß aus dem Urleben, weiß sich seines Lebens Geist aus des Urlebens Geiste durch oder als sein Wirken. Und das ist das ursprüngliche Bedingtseyn des Menschengeistes, der eben damit aus seinem Grunde, dem Urgeiste, der Unbedingtheit theilhaftig ist. Es ist das göttliche Ebenbild im Menschen, daß er Geist ist aus dem Urgeiste.

20.

Nächster Inhalt dieses Wissens.

Was ist nun in diesem Wissen von dem Urgeiste zunächst und unmittelbar enthalten?

Da sich der Mensch seines geistigen Lebens als eines solchen bewußt ist, das sich ursprünglich als Denken und Wollen erweiset und wesentlich die Einheit von beidem ist; da sich ihm also das Geistigseyn des Lebens ursprünglich so kund thut: so ist er eben damit des urgeistigen Lebens bewußt als des Lebens welches Urdenken und Urwollen und die unbedingte Einheit von Beidem ist.

Zugleich wird ihm die Gesetzlichkeit seines eigenen geistigen Lebens klar; es erklärt sich ihm, daß es ihm ursprünglich nothwendig ist in gewisser Weise zu denken und zu wollen. Denn er erkennet nun sein geistiges Leben dem Wesen nach als eine Wirkung des urgeistigen Lebens; erkennet also daß sein Denken und Wollen, wenn es ursprüngliches ist, Denken und Wollen aus seinem Urgrunde, dem urgeistigen Leben, also kein selbstbeliebiges ist. Wenn er nun zugleich sein ursprüngliches Denken und Wollen als das Gesetz seines zeitlichen Denkens und Wollens erkennt; so erkennt er das urgeistige Leben als das welches für sein geistiges Lebensdaseyn gesetzgebend ist. — Da sich ihm in dieser ursprünglichen Geistesgesetzlichkeit unmittelbar eine unbedingte Nothwendigkeit kund thut, womit die Annahme einer veränderlichen Beliebigkeit im Urgeiste nicht besteht; und da es zugleich sei-

ner Erkenntniß von dem Urgeiste als dem Urwesen widerstreiten würde, eine Veränderlichkeit in ihm aus äussern Einwirkungen anzunehmen: so gelten ihm die ursprünglichen Gesetze seines geistigen Lebens als des Urgeistes ewiger Wille.

21.

Das urgeistige Leben als Gott und sein Verhältniß zum Menschengeiste als der Grund der Religion.

Das ist das Wissen des Menschen von Gott, im engern Sinne dieses Wortes. Er ist der Geist des Lebens, und in ihm stehet des Menschen Geist. Er ist der Urgeist des Menschengeistes.

So ist auch zugleich der ewige Grund der Religion näher erkannt. Er ist das ewige Verhältniß Gottes, des Urgeistes, zu dem Geiste des Menschen. Als ein Verhältniß des urgeistigen Lebens ist es ein Verhältniß urgeistigen Wirkens.

22.

Uebergang.

Das bisher Gefundene trägt der Mensch in seinem Lebensbewußtseyn. Er kann sich aber in seinem vollen Lebensbewußtseyn nicht von der Welt sondern, kann sich also auch nicht mit dem Wissen von seinem Grundverhältnisse, als wäre es ein gesondertes, aus dem Bewußtseyn von der Welt heraussetzen, muß vielmehr dieses Wissen in die Welt ausdehnen, indem er sich in ihrem Begriffe befasset.

Zweiter Abschnitt.

Das Wissen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt.

23.

Eintheilung.

Indem sich nun die Betrachtung mehr zu dem Verhältnisse Gottes zur Welt hinwendet, so geht sie keinesweges aus dem Begriffe Gottes hinaus; denn Gott wird nur in seinem Verhältnisse zur Welt und dieses Verhältniß nur in und mit dem Begriffe

Gottes erkannt. Es muß sich vielmehr in dieser Wendung der Betrachtung der Begriff Gottes erwähren und verdeutlichen. Sie tritt auch nicht aus dem Menschenleben hinaus, verläßt also nicht den Standpunct, in welchem sie zu jenem Begriffe gelanget war. Doch wird es ihrem Zwecke förderlich seyn, daß sie diesen Standpunct allmählig in die Aussenwelt, wie sie sich dem Menschen gibt, vorschreitend erweitere, und also zunächst noch von dem Menschen selbst aus wiefern er zur Welt gehört, dann aber wie von der Aussenwelt aus, aber nicht in Abscheidung von dem Innern des Menschen, und endlich von der Ineinsfassung des Innern und des Aeussern aus das Verhältniß Gottes zur Welt zu erkennen suche.

I. Von dem Menschen aus wiefern er zur Welt gehört.

24.

Der Weltbegriff.

Der Mensch findet sich als ein bedingtes und zugleich im Daseyn bestimmtes Wesen mit andern bedingten und bestimmten Wesen. Er steht mit ihnen in Wechselwirkung und sein Lebensdaseyn ist mit dem ihrigen in fortgehender Veränderung begriffen. Auch die andern Dinge findet er unter sich in Wechselwirkung, soweit seine Kenntniß derselben reicht. Er denkt diese Wechselwirkung als eine allgemeine aller Dinge; denn er hat keinen Grund irgendwo abzubrechen. Und da die Dinge bei dieser Wechselwirkung bestehen, so nimmt er zugleich an, daß sie alle, einstimmig in ihrer Mannichfaltigkeit, zusammen in Gemeinschaft stehen und also ein Ganzes ausmachen.

So hat der Mensch einen vorerst noch unklaren und schwankenden Begriff von der Welt. Klar und fest kann dieser Begriff nur sofern werden, wiefern die Mannichfaltigkeit zugleich und die Einheit der Welt erkannt wird. Die Erkenntniß ihrer Einheit aber ergibt sich nur mit dem Begriffe ihres Daseyns von ihrem Grunde aus. Bedinget ist also selbst die rechte Erkenntniß der Welt durch die Erkenntniß ihres Grundverhältnisses.

25.

Verbindung der Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt mit der Erkenntniß des Grundverhältnisses des Menschen.

Den Standpunct und Ausgangspunct zur Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt bietet dem Menschen sein eignes Grundverhältniß. Denn sich selbst findet er in der Welt als zu ihr gehörig, findet sich also als ein Weltwesen. Was nun von seinem Grundverhältnisse erkannt worden ist, das gilt von jedem andern Weltwesen, da jedes, wie er, ein bedingtes Wesen ist.

Gilt es aber auch von der Gesammtheit der Weltwesen? von der Welt? — Keinesweges zwar gilt sonst das was von allen Einzelnen als Besondern gilt, darum auch von dem Ganzen als solchem. Hier aber läßt sich's behaupten, daß das erkannte Grundverhältniß des Menschen nicht bloß von jedem Weltwesen gesondert und einzeln betrachtet gelte. Denn es gilt von dem Menschen wie er wirklich ist, also nicht von dem Menschen als einem gesonderten Wesen; er ist ja nicht als ein gesondertes wirklich: sondern als von einem Wesen, das als ein Weltwesen in Gemeinschaft mit den andern Weltwesen stehet. So gilt es von jedem Weltwesen als einem in Gemeinschaft mit den andern stehenden. So von allen als mit einander in Gemeinschaft stehenden. So von dieser wirklichen Gemeinschaft des Daseyns, Wirkens und Lebens selbst, also von der Welt. — Nun findet sich der Mensch als ein bedingtes Wesen stehend in einem unbedingten Grunde, der ihm, in vollem verdeutlichtem Lebensbewußtseyn vernommen, zu Gott wird. Wie von sich, weiß er also dasselbe von allen andern Weltwesen, und weiß es von der Welt. Er steht als zu ihr gehörig mit ihr in ihrem Grunde. Zunächst also zwar weiß er von Gott von seinem Leben aus. Da er sich aber mit seinem Leben in der Welt begriffen findet, so gilt ihm das Wissen von *seinem* Grundverhältnisse auch von der Welt und muß sich in dieser Erweiterung und Vertiefung zugleich befestigen und noch weiter verdeutlichen.

So beantwortet sich die Frage: Wie kann der Mensch etwas von dem Grundverhältnisse der Welt erkennen? — und es ergibt

sich zugleich, daß er eine lebendige, in der Lebenswirklichkeit gegründete, Erkenntniß davon haben kann.

26.

Die Welt nicht selbst ihr Grund.

Es hebt sich zugleich die Frage, ob nicht vielleicht das erkannte Grundverhältniß in dem Sinne von dem Menschen und jedem Weltwesen gelte, daß der Mensch und jedes andere einzelne Weltwesen eben in dem Ganzen, also in der Welt, seinen Wirklichkeitsgrund habe, das Ganze aber sich selbst begründe. Denn jedes Weltwesen zwar, da es mit den andern ist, steht in Beziehung zu den andern und ist darum ein an seiner Stelle bestimmtes Wesen. Darum aber ist es nicht aus den andern. Denn wenn jedes aus den andern wäre, so würde jedes das Seyn der andern voraussetzen. Es wäre also keines, da es aus dem seyn müßte was aus ihm seyn soll. Ebendarum also, weil alle mit einander sind, können sie sich wohl gegenseitig in ihrer Bestimmtheit bedingen — und thun es wirklich, da sie in Gemeinschaft stehen — aber nicht in ihrem Seyn. Sie müssen vielmehr, so wie sie miteinander sind, gegründet seyn; es muß ihr Ganzes, es muß die Welt ihren Grund haben, woraus sie ist, woraus alle ihre Wesen mit einander sind und sich wechselseitig in ihrem Daseyn bestimmen.

Was also von dem Grundverhältnisse des Menschen im Allgemeinen erkannt worden ist, das gilt nicht bloß von jedem einzelnen Weltwesen, sondern auch von ihrer Gesammtheit, von der Welt. Ja es gilt nur darum von jedem einzelnen Weltwesen, weil es von ihnen allen, von ihrem Ganzen, von der Welt, gilt.

27.

Nächster Inhalt der Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt: 1) Gott als der Urgrund und das Urwesen der Welt. Seine Einheit.

Es trägt aber die Erkenntniß des Grundverhältnisses der Welt in ihrer Verbindung mit der Erkenntniß des Grundverhältnisses des Menschen zunächst und von ihr aus folgende Erkenntnisse in sich.

Wie der Mensch seiner selbst als eines Wesens bewußt ist, welches das Seyn aus einem Urgrunde hat der sein Urwesen ist; so weiß er, sich in dem Weltbewußtseyn befassend als in und mit der Welt seyend, daß die Welt ist aus einem Urgrunde der ihr Urwesen ist, und daß dieses Urprincip der Welt, als solches, auch seines Seyns Urgrund und Urwesen ist. Das ist die erste und allgemeinste dieser Erkenntnisse.

In diesem Wissen ist zugleich das Wissen von der Einheit des Urprincips enthalten, als dessen woraus die Welt ein Ganzes, also eine Welt ist. Nicht eigentlich geschlossen aber wird von der Einheit der Welt auf die Einheit ihres Grundes; sondern beides, die Einheit des Grundes und die Einheit der Welt, wird miteinander gewußt. Der Urgrund, als solcher, ist nur als Grund von Allem zu denken. Noch ein Urgrund wäre Grund von Nichts; und keine Dinge sind zu denken als nicht gehörend zu dem Ganzen, welches die Gemeinschaft aller Dinge, die Welt, ist. Das Ganze aber des Daseyns ist ein Ganzes nur aus der innern Einheit, d. i. aus der Einheit seines Grundes; und die Einheit des Grundes erweiset sich in dem Ganzen des Daseyns.

28.

Seine innere Unendlichkeit.

Da der Urgrund der Welt das Grundseyn und Urseyn alles endlich Wirklichen, also das Wesen aller Wesen ist; so ist sein Seyn zwar nicht der Inbegriff aller Wirklichkeit, aber der Grund alles dessen was wirklich seyn kann und demnach auch alles wahrhaft Wirklichen, und als solcher innerlich unendlich.

Es ist das kein gemachter oder willkürlicher, sondern ein mit der Weltwirklichkeit nothwendiger Gedanke, als der Gedanke der Alles tragenden Urwirklichkeit. Er ist als Gedanke nur mit und aus seiner Realität. Indem der Mensch von dem Urseyn weiß als von dem Grunde der Welt, welche das Ganze der Dinge ist, weiß er von der Mangellosigkeit, von der innern Unendlichkeit, des Urseyns als des Urgrundes aller Dinge. Er weiß das

von ihm selbst aus, als von dem ihn mit der Welt in sich tragenden Grunde.

29.

Die ontologischen Beweise des Daseyns Gottes und ihre Bedeutung.

Es hat sich das ursprüngliche Wissen von der Realität dieses Begriffs in den sogenannten ontologischen Beweisen des Daseyns Gottes ausgesprochen. Das unmittelbare Bewußtseyn, die innere Gewißheit, daß die Idee des vollkommensten Wesens als der Gedanke vom Urseyn welches das Grundseyn von Allem ist und also Alles dem Wesen nach in sich trägt, kein bloßer, durch Willkür des Denkens gemachter und also beliebiger Gedanke sey, wollte sich in diesen Beweisversuchen ausdrücken. Sie sind nur in sofern grundlos, als dabei die Meinung war, daß man von dem bloßen Denken aus zu der Ueberzeugung von Gottes Seyn gelangen könne, als man also jene Idee aus dem Wirklichkeitsbewußtseyn, worin sie stehet, heraushob, und dann doch wieder für das Wirklichkeitsbewußtseyn geltend machen wollte, da doch vielmehr umgekehrt das Wesen Gottes unmittelbar in und mit seinem Seyn erkannt wird, indem er sich dem Menschengeiste durch sein Seyn erkenntlich gemacht hat. Nicht von der Idee, als einem Gedanken Gottes, ist also auf das Seyn zu schließen; sondern der Mensch hat den Gedanken Gottes dadurch und damit daß Gott ist. Durch jene Umkehrung wurde man auch zu dem Irrthum verleitet, den Begriff des Alles begründenden und also Alles der Kraft nach in sich tragenden Grundseyns für den Gedanken des I n b e g r i f f e s aller wie gesondert in ihm stehenden Realitäten zu nehmen. — Noch ist endlich zu erwägen, daß das Urseyn und Grundseyn, eben als solches, nicht in derselben Weise wirklich ist wie das bedingte Seyn. Das pflegte in jenen Beweisen, wiefern darin auf D a s e y n Gottes geschlossen wurde, nicht beachtet zu werden.

A n m. Der ontologische Beweis besteht wesentlich in der Behauptung, daß aus der Idee Gottes, als des vollkommensten Wesens, sein Daseyn folge. Schon bei griechischen Philosophen und bei alten christlichen Kirchenschriftstellern finden sich Spuren dieses Beweises. Erst A n s e l m u s

aber gab ihm einen bestimmten Ausdruck und führte ihn in die Wissenschaft ein als die Grundlage der Theologie. Er lehrte: Die Idee des höchsten Wesens kann kein bloßer Gedanke seyn. Denn wollte man das annehmen, so ließe sich ein Höheres Denken, nämlich ein Wesen das alle Vollkommenheiten hätte und zugleich nicht bloß gedacht würde sondern auch wäre, ja dessen Nichtseyn nicht einmal gedacht werden könnte; und das wäre also das eigentlich Höchste. — Von Cartesius wurde dieser Beweis in zweifacher Form erneuert. Unter unsern Ideen — lehrt er erstlich — ist die Idee eines vollkommensten Wesens. In ihr wird das nothwendige und ewige Daseyn mitgedacht, ist in ihr enthalten; das vollkommenste Wesen ist also. Er lehrt zweitens: Je größer die objective Vollkommenheit einer Idee ist, desto vollkommener ist ihre Ursache. Nun ist aber die Idee des vollkommensten Wesens so unermeßlich, so unendlich an Inhalt, daß sie uns nur von dem wirklich seienden vollkommensten Wesen zugekommen seyn kann. Denn durch Nichts wird Nichts, und das Vollkommnere kann nicht von dem weniger Vollkommenen kommen; auch kann in uns keine Idee seyn, wovon es nicht entweder in uns oder ausser uns ein entsprechendes Urbild gäbe. Da nun die höchste Vollkommenheit nicht in uns ist; so schließen wir daß sie in einem von uns verschiedenen Wesen ist, und nennen es Gott. — Leibnitz urtheilte über diesen Beweis nach der ersten Form, er habe volle Gültigkeit unter der Voraussetzung der Möglichkeit der Idee Gottes, und stellte folgenden Schluß auf: Ein Seyn, aus dessen Wesen das Daseyn folgt, ist da, wenn es möglich ist; Gott ist ein Seyn, aus dessen Wesen das Daseyn folgt: also Gott ist da, wenn er möglich ist. — Daher nun die wenigstens scheinbar größere Bündigkeit dieses Beweises durch die Behauptung daß schon aus der Möglichkeit des vollkommensten Wesens, also zufolge des Satzes des Widerspruchs, seine Wirklichkeit sich ergebe; dargestellt in mehr oder weniger strengen Formen. Kant leugnete die Gültigkeit dieses Beweises schon dadurch daß er die objective Bedeutung der Vernunftideen leugnete. Richtig bemerkte er ausserdem, daß das Daseyn nicht eine besondere Realität unter andern Realitäten als Eigenschaften eines Wesens, und demnach nicht schon in dem Begriffe eines allerrealsten Wesens enthalten sey. Seine Behauptung aber, daß, wenn auch der Gedanke Gottes als des vollkommensten Wesens nothwendig wäre, doch aus der Nothwendigkeit eines Gedankens nicht die Wirklichkeit seines Gegenstandes und also aus der Nothwendigkeit des Gedankens von Gott nicht das Seyn Gottes folge, ist nicht befriedigend. Denn in der That ist das was nothwendig von dem Menschen gedacht wird, ein solches welches eben darum von ihm gedacht wird weil es ist, weil es also aus der Wirklichkeit und mit ihr in

sein Denken eingeht, und darum kein bloßer und beliebiger Gedanke ist. So auch die Idee Gottes.

30.

2) Gott als das Urleben der Welt.

Auf daß aber der Begriff von dem allgenügenden Grunde der Welt seine volle Bedeutung bekomme und zur Grundlage der Religionswissenschaft werden möge, muß er vom Leben im Leben begriffen werden; und das ist der vom Lebensbewußtseyn des Menschen ausgehenden Betrachtung des Grundverhältnisses der Welt zu ihrer eignen Vollendung nothwendig. Es ist die zweite in ihr enthaltene Erkenntniß.

Wie der Mensch seines Wesens bewußt ist als eines Lebens welches Leben ist aus unbedingtem Leben, und wie er eben damit von seinem Urgrunde und Urwesen als von seinem Urleben weiß; so weiß er, sein Leben in der Welt befassend als in und mit ihr lebend, daß die Welt ist aus Leben das ihr Urleben ist, aus welchem ihr Leben und mit ihm auch des Menschen Leben ist. Zufolge dieses Bewußtseyns ist ihm das Verhältniß Gottes zu der Welt ein Lebensverhältniß. Sie ist Leben aus Leben; ihr Seyn aus dem Urseyn, ihr Wesen aus dem Urwesen, ist Leben aus dem Urleben.

Es ist also die Welt nicht als ein in ihrem Daseyn von ihrem Urgrunde abgeschiedenes, für sich bestehendes und lebloses Werk zu denken, sondern vielmehr als lebend aus ihrem Urgrunde, in steter ursprünglicher Verbindung mit ihm. Sie befasset demnach diesen ihren Urgrund, der ihr Urleben ist, nicht in sich, als gehöre er zu ihr; ist aber auch nicht von ihm getrennt, sondern ihm also verbunden, daß sie aus ihm ist und in ihm stehet als seine ewige Wirkung.

Anm. Gott ist also nicht in der Welt als zu ihr gehörig; aber auch nicht ausserhalb der Welt. Sie ist aus ihm und er erweiset sich in ihr; und dieses Verhältniß ist nicht räumlich zu nehmen.

31.

3) Gott als das urgeistige Leben der Welt.

Es bestimmt und verdeutlicht sich jene Erkenntniß zu einer

dritten. Denn wie der Mensch seines Lebens als eines ursprünglich geistigen Lebens bewußt ist, und wie er demnach von seinem Urgrunde, aus dem sein Leben ist was es ursprünglich ist, als von seinem urgeistigen Leben weiß; so weiß er, sein geistiges Leben in dem Weltbewußtseyn als zu der Welt gehörig befassend, daß die Welt mit ihrem Leben und Daseyn aus urgeistigem Leben ist, und daß aus der Geisteswirkung, aus der sie ist, auch sein, des Menschen, Geist ist.

Und wie der Mensch das urgeistige Leben, indem er es als den Urgeist seines Geistes erkennet, zugleich als den Urgrund der ursprünglichen Formen und Gesetze seines geistigen Lebens erkennet; so weiß er, sich in der Welt befassend, daß die ursprünglichen Formen und Gesetze, deren er sich zunächst in seinem Leben bewußt wird, von dem urgeistigen Leben aus, welches der Urgrund der Welt ist, in der Welt und eben damit auch in ihm sind. — So erkennt er den Urgeist, aus dem sein Geist ist, als den Grund der Weltgesetze, indem die von dem Urdenken und Urwollen aus in der Welt wirkende Nothwendigkeit der Weise des Seyns und Werdens und des Strebens und Thuns von seinem Denken als das Gesetz der Natur und der Freiheit aufgefaßt wird. Eben damit erkennt er Gott, den Urgeist, als den Urgrund dessen was in der Welt wahr und recht ist, da das wahr ist was aus ursprünglicher Geistesnothwendigkeit gedacht wird, und da das recht ist was aus ursprünglicher Geistesnothwendigkeit gewollt wird. So erkennet er zugleich das ursprüngliche Gegründetseyn des Wahren und des Rechten. Denn es ist das in der Welt sich erweisende Urdenken und Urwollen selbst. Und so wird es ihm auch gewiß, daß die Welt im Allgemeinen von der Vernunft erkennbar ist, denn sie ist aus der Urvernunft, dem Urgeiste; und daß das was in ihr vernünftig gewollt wird, wahren Erfolg hat, denn ihre ursprüngliche Ordnung ist die Verwirklichung des Willens, welcher das Wesen der Vernunft in allen Willen ist.

32.

Auch die Natur ist aus dem urgeistigen Leben.

Ist denn aber nur die ursprüngliche Ordnung, also das

Gesetz des Seyns und Strebens in der Welt, aus Gott dem Urgeiste, und nicht auch das Seyn der Welt?

Das Seyn der Welt, das bedingte Seyn, ist aus dem Urseyn, dem Grundseyn; das Urseyn, das Grundseyn, ist in dem Urleben, dem Grundleben; des Urlebens Urwirken aber ist der Geist des Urlebens. Durch dieses sein Wirken, also durch seinen Geist, wird das in dem Urleben, welches der Urgrund alles daseynlichen Lebens ist, innerliche (dynamisch enthaltene) Seyn, das Grundseyn, ausgewirkt und hinausgesetzt zu äußerlichem Seyn, zu Daseyn, zu weltlichem Seyn. Es ergibt sich also, daß das Seyn der Welt ist aus Gott, dem Urleben, durch Gott, den Urgeist.

Zugeich ergibt sich deutlicher der Unterschied zwischen dem Seyn und der Wirklichkeit Gottes und dem Seyn und der Wirklichkeit der Welt. Gottes Seyn ist das Grundseyn und seine Wirklichkeit ist das Urwirken, welches das Grundseyn auswirkt zu äußerlich wirklichem Seyn. Der Welt Seyn ist das ausgewirkte Seyn und ihre Wirklichkeit ist die stete Wirkung des Urwirkens.

So wird Gott erkannt als der Geist durch dessen Wirken, also durch dessen Wollen und Denken, alles Wesen und alle Kraft in der Welt ist, der also nicht bloß die Ordnung setzt, sondern die Ordnung mit dem Seyn und der Kraft. Er wird also erkannt als der Geist, aus welchem die Weltgesetze zugleich mit der Welt sind, und aus welchem die Erkenntnißkraft des Wahren und die Wirkenskraft des Rechten in der Welt ist. Und da die Welt, wiefern das Seyn in ihr vorwaltet, jedoch nicht als starres sondern vom Wirken durchdrungenes Seyn, Natur heißt; so erhellet daß, wie die Welt überhaupt, so auch die Natur aus Gott dem Urleben durch Gott den Urgeist ist, daß also auch die Naturgesetze, d. i. die Gesetze des Seyns und Geschehens in der Welt, ebensowohl aus der Urfreiheit entsprungen sind als die Gesetze des Denkens, Wollens und Handelns. Es erhellet also auch, daß die Gesetze der Natur und die Gesetze der Freiheit in der Welt, demnach auch ihre beiderseitigen Erfolge, als hervorgehend aus demselben geistigen Lebensgrunde zu einan-

der einstimmen müssen. Es befestigt sich zugleich die tiefe und volle Ueberzeugung, daß Alles was von wahrem Seyn, von wahrer Kraft und von wahrem Streben in der Welt ist, in ihr ist aus Gott dem Urleben durch seinen Geist.

II. Von der Aussenwelt aus.

33.

Wie das Wissen des Menschen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt durch die Betrachtung der Welt belebt wird.

Das von seinem Leben ausgehende Wissen des Menschen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt belebt sich durch die äußere Weltbetrachtung. Schon die Unermeßlichkeit der Welt macht einen tiefen Eindruck auf das sinnende Gemüth, der die Ahnung mit sich führt, daß sich in ihr ein in Zeit und Raum nicht Beschränktes, ein innerlich Unendliches, erweise und offenbare. Bestimmtere Ueberzeugungen aber erweckt die Betrachtung der Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in der Welt, so wohl im Allgemeinen als auch im Besondern.

Im Allgemeinen, nämlich im Ganzen und Großen, stellt sich die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt zunächst überhaupt darin dar, daß diese Unendlichkeit von Weltkörpern nicht im Widerstreite sich zerrüttet, sondern in Einstimmung mit einander ein grenzenloses Ganze ausmacht. Sodann zeigt sich insbesondere in der Verbindung und in den Bewegungen derjenigen Weltkörper, die unser Sonnensystem bilden, bei der Mannichfaltigkeit im Einzelnen eine solche Regelmäßigkeit, Einstimmung und Einfachheit im Ganzen, daß der Verstand in einem Begriffe fassen kann, wie diese Mannichfaltigkeit aus der Wechselwirkung dieser Körper hervorgeht. Und wenn sich diese Betrachtung besonders zu unserer Erde wendet, so erkennen wir, wie durch ihre Stellung gegen die Sonne und ihre Bewegungen in Verbindung mit ihrer Gestalt die größte Mannigfaltigkeit des Lebensdaseyns auf ihr begründet wird.

Im Besondern, d. i. in der Mannichfaltigkeit des irdischen Daseyns und Lebens, stellt sich die Ordnung und Gesetz-

mäßigkeit zugleich als Zweckmäßigkeit dar; zunächst äusserlich in den Beziehungen von Allem auf einander, wodurch Alles nicht allein mit und nach einander bestehet, sondern auch für einander da zu seyn scheint. Vorerst also in der Beschaffenheit der Atmosphäre in Beziehung auf die Wesen der Erde; sie gibt ihnen die allgemeinste Lebenserregung und Lebensnahrung. Sodann in der Verschiedenheit des Bodens in Angemessenheit zu der Verschiedenheit der Pflanzen und Thiere, die er trägt. Vorzüglich aber in der Beziehung der Pflanzen und der Thiere auf einander, wie im Allgemeinen so im Besondern. Sie bedingen einander im Daseyn theils stufenweise theils gegenseitig, und beschränken einander nur so weit als nothwendig ist, auf daß sich auf der Erde die größtmögliche Mannigfaltigkeit des Lebens und Daseyns erhalte. — Noch bewundernswerther aber erscheint die innere Ordnung und Zweckmäßigkeit, die sich in der Bildung der irdischen Wesen darstellt. Schon in den starren regelmäßigen Formen der Gesteine spricht sie die Betrachtung an; zieht sie aber bei den Pflanzen und Thieren, wo sie sich selbst verinnerlicht, in eine unendliche Tiefe hin. Da, vorzüglich auch in dem Menschenleibe, ist alles durchdrungen von Bildung; alles ist Zweck und alles Mittel; die Entwicklung des Einen bezieht sich wie mit Umsicht und Vorsicht auf die Entwicklung des andern gleichzeitig oder später sich Entwickelnden; Alles ist da nothwendig in dem Ganzen wozu es gehört; nichts beliebig oder zufällig; jedes Glied hat seine Bedeutung für sich und für das Ganze; jeder Leib ist eine Welt im Kleinen. Und wie der ganze Leib so hat vorzüglich die Einrichtung des Gehirnes und der Sinnesorgane bei den Thieren die zweckmäßigste Beziehung zu den Seelenthätigkeiten, die einer jeden Gattung nothwendig sind.

So dringet sich's auch endlich überall der Betrachtung auf, wie die innere und die äussere Zweckmäßigkeit der Beschaffenheit der irdischen Wesen in eins fällt. Denn ihre innere Einrichtung bezieht sich genau auf ihre äussern Lebenszwecke, und zwar nicht allein im Allgemeinen, sondern auch bei jeder Art insbesondere in Angemessenheit zu ihrer Daseynsstufe, zu ihren besondern Bedürfnissen der Erhaltung und Sicherung, zu ihrem Orte auf der

Erde, zu ihrem Hauptelemente und der ihr darin nothwendigen Bewegung. Ueberhaupt, jedes hat die Organe und eine solche Beschaffenheit derselben, die es gerade bedarf; von der Flechte bis zur Ceder, von dem Wurme bis zum Menschen. Dazu gehören die zweckmäßigen Beziehungen der beiden Geschlechter auf einander, und bei den Thieren insbesondere die auf die eigene Erhaltung und auf die Erhaltung ihrer Jungen abzweckenden Triebe. — So erscheinet Alles durchdrungen von Zweck und Beziehung.

34.

Die wahre Bedeutung der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung.

Solche Betrachtungen, zu welchen die Welt als Natur überall auffordert, erregen das sinnende Gemüth des Menschen nicht bloß zu dem Gedanken: Das ist doch so als wenn es von einem Geiste eingerichtet wäre! — sondern sie geben die unwillkürliche Ueberzeugung: Das ist Lebensdaseyn, ist Geisteswirkung; es ist nicht bloß von aussen gebildet und geordnet, sondern ist vorgetreten und tritt vor aus unsichtbarem Grunde durch urgeistiges Walten, eines Alles durchwirkenden Lebensgeistes Offenbarung! Denn die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in der Welt wird nicht bloß gedacht sondern ist wirklich; eine wirkliche Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aber ist die nicht bloß gedachte sondern wirkliche Erweisung eines geistigen Wirkens. Dadurch daß die in der Welt wirkliche Geistigkeit gedacht, daß sie in Begriffe gefaßt werden kann, **wird** sie nicht erst; diese Gedanken des Menschen von ihr, diese formale Naturwissenschaft, können nichts Wirkliches erzeugen: sondern, weil die Welt ursprüngliche Geisteswirkung ist, darum ist ihre Erscheinung, ihr Seyn nach aussen zu, begriffsmäßig, gesetzlich.

35.

Ihre Natürlichkeit.

Es ist aber diese Welteinrichtung, darum daß sie urgeistigen Lebens Wirkung ist, ihrem Daseyn nach nicht weniger natürlich. Sie wäre nicht natürlich, wenn sie von aussen in die Welt ge-

setzt wäre. Das ist sie aber nicht. Wollte man das annehmen, so müßte die Natur mit ihren eigenen Gesetzen vorerst für sich gewesen seyn, und dann hätte ein anderes Wirken in diese Natur eingegriffen und Zweckmäßigkeit hineingelegt; und so bestände nun ein wesentlicher Unterschied der Naturwirksamkeit und der Geisteswirksamkeit, der Natursachen und der Zweckursachen in der Natur — eine Ansicht, welche weder vor der Vernunft bestehet, denn es wird damit die Einheit der Welt und ihres Princips aufgehoben, noch der Erfahrung entspricht, denn sie lehrt daß eben das Naturwirken selbst das zweckmäßige Wirken ist. Es ist also vielmehr die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung eine solche, welche die rechte Natürlichkeit, d. i. welche die Weise ist, worin sich die Naturwirksamkeit zu erkennen gibt. Die Naturwirksamkeit nämlich stellt sich dem Menschengeiste in einer dergestalt zu sich selbst einstimmigen Weise dar, daß sie von ihm in Begriffen, nämlich in den Begriffen von Naturkräften und deren Gesetzen, gedacht werden kann. Indem sie so dem Menschengeiste faßlich wird, kommt ihm in ihr Geisteswirken entgegen, welches er als das aus der Tiefe der Natur her sich in ihr und als sie erweisende Wirken des Lebensgeistes anerkennt, aus welchem er selbst mit seinen Gesetzen zu seyn die mehr oder weniger klare Gewißheit hat. — So ahnet er in dem Naturwirken selbst geistiges Wirken, als dessen eigentliches ursprüngliches Wesen. Bloßes Naturwirken ist es, wiefern es nur in seinem zeitlichen und mittelbaren Daseyn, also nicht von seinem Urgrunde herauf, begriffen wird; und so pflegen es die Naturforscher zu nehmen, und erklären daher die Erscheinungen der Zweckmäßigkeit — nicht im Widerstreite gegen die tiefere Erkenntniß — aus dem Begriffe der Entwicklung durch einen Bildungstrieb, oder auf ähnliche Weise.

36.

Voraussetzung des innern Wissens von Gott.

Nur in sofern aber führen diese Betrachtungen der Welt die Ueberzeugung von einem geistigen Urgrunde des Daseyns mit sich, als sie das schon im Gemüthe liegende Bewußtseyn davon treffen

und anregen. Denn wäre dieses Bewußtseyn nicht im Menschen, so hätte er keine Empfänglichkeit für die Gottesoffenbarung in der Natur. Er würde dann, was ihm da vortritt, gar nicht als etwas Bedeutendes vernehmen, würde es nur gleichgültig, oder nur als etwas Auffallendes, Seltsames, Merkwürdiges ansehen, und dabei allerlei beliebige Gedanken haben; und so geschieht es in der That bei den Menschen, in welchen das innere Geistesbewußtseyn so versunken oder überschüttet ist, daß es nicht angesprochen werden kann. Der Mensch würde also und könnte von außen her, durch die Welt hin, nicht zum Wissen von dem Urgeiste gelangen, wenn er nicht schon in seinem Innern von ihm wüßte. Die Ueberzeugung von einem urgeistigen Grunde der Welt wird demnach nicht eigentlich durch die äußere Weltbetrachtung gewirkt; sondern ihr Keim liegt in der Seele; sie wird aber, wenn sich der Mensch sinnend der äußeren Welt zuwendet, an dieser entwickelt, belebt und gestärkt.

37.

Der physiko-theologische (teleologische) Beweis des Daseyns Gottes und seine Bedeutung.

Es ergiebt sich hiermit zugleich die wahre Bedeutung und der Werth des sogenannten physiko-theologischen (besser teleologischen) Beweises für das Daseyn Gottes. In ihm wird zunächst im Allgemeinen von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine Ursache der Welt geschlossen, die Verstand und Willen habe. Dann wird angenommen, daß diese Ursache, als Ursache der Welt, ein unbedingtes, nothwendiges Wesen sey; und nun wird weiter entweder aus diesem Begriffe, oder aus der Unendlichkeit der Welt und der Bewundernswürdigkeit ihrer Einrichtung gefolgert, daß diese ihre unbedingte geistige Ursache das höchste, das vollkommenste Wesen, also Gott, sey.

Nicht befriedigend erscheint dieser Beweis bei genauer Prüfung, wenn man annimmt, daß man erst durch ihn zu der Idee Gottes und zu der Ueberzeugung von ihrer Realität gelangen solle. Denn er setzt das Wissen von dem unbedingten Grunde der Welt und die Ahnung von dessen Geistigkeit schon voraus. Ohne jenes Wissen und diese Ahnung würde er für sich allein nur zu dem

Gedanken von Weltkräften als Naturkräften und höchstens zu dem Gedanken einer in Allem wirkenden Naturkraft führen. Wollte man dann aber, nach Menschenweise, diese Kraft von ihrem Werke getrennt und als ein für sich seiendes geistiges Wesen denken; so würde man damit doch nur zu dem Gedanken eines auf die Welt einwirkenden und eine Ordnung in sie hineinlegenden Geistes, nicht aber eines Urgrundes der Welt, woraus sie ihr Wesen habe, gelangen. Man könnte dann auch wohl von der Beschaffenheit der Welteinrichtung zurückschließen, daß ihre Ursache sehr mächtig und sehr weise, aber nicht daß sie das vollkommenste Wesen sey.

Reichhaltige Bedeutung aber hat dieser sogenannte Beweis als Ausdruck des Gedankens: Auch von außen her erweiset sich mir das geistige Wirken des Urgrundes. Und großen Werth hat er in seiner Ausführung, wiefern es für die Menschen ein Bedürfniß ist, daß durch das Vorhalten der Weltbeschaffenheit ihr tiefliegendes und unklares Gottesbewußtseyn belebt und gestärkt werde.

Anm. Uralt ist dieser Beweis. Er war die Hauptstütze der Sokratisch-griechischen Religionslehre, und ist bis auf die neuesten Zeiten von den Denkern in Ehren gehalten worden.

III. Von beiden Standpuncten in Einigung aus.

38.

Die Welt ist nicht von Gott geschieden.

Von innen her also und zugleich von außen her bildet sich das Wissen des Menschen, daß er mit der Welt aus dem Urleben ist durch des Urlebens Geist. Er weiß damit zugleich, daß die Welt mit ihm nicht von Gott geschieden ist. Er könnte sonst nicht von Gott wissen, weder von sich noch von der Welt aus; denn er weiß von Gott von sich und der Welt aus, weil er mit der Welt seiend aus Gott in Gott steht. Es gibt kein Wissen von einem schlechthin Geschiedenen. Wovon der Mensch wissen soll, das muß seinem Leben erreichbar seyn, und sich ihm als ein Wahres erweisen. So weiß der Mensch von Gott in seinem Leben aus Gott selbst, dem zeitlos der Welt und seinem Leben Gegenwärtigen.

39.

Die bedingte Selbstständigkeit der Weltwesen.

Der Mensch weiß aber auch damit zugleich, daß Gott nicht die Welt ist und nicht zur Welt gehört, da er ihn als den Urgrund erkennet, aus dem sie ist, was sie ursprünglich ist. Er weiß vielmehr, indem er das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Lebensverhältniß erkennet, daß die Dinge der Welt, und er mit ihnen, ihr Leben, also ihr Wesen und ihre Kraft, aus Gott haben in unzeitlichem Verhältniß, und daß sie eben darum nicht Gott selbst sind, sondern daß jedes ein aus ihm bedingtes, also aus ihm der Wesenheit theilhaftiges, an seiner Stelle in der Welt eigenthümlich bestimmtes, und als solches ein besonderes Wesen ist. Und indem er des Urlebens Verhältniß zur Welt als ein urgeistiges Lebensverhältniß erkennet; so weiß er, daß aus Gott mit dem Leben und Daseyn auch die Geistigkeit, die Freiheit, in der Welt ist, aus Gott also innerlich bedinget, eben damit aber, als aus ihm ihr Wesen habend, von ihm aus der Unbedingtheit theilhaftig, obgleich in äußerer Erweisung überall durch ihre Stelle in der Welt bestimmt und in der Wechselwirkung des Daseyns äußerlich bedingt. — So ist insbesondere das Leben im Menschen, da es als ein auch im Daseyn geistiges sich aus Gott seiner selbst ermächtigen kann, das was es in seiner Weltstelle ist, auch für sich, und weiß zugleich, daß es, was es an seinem Orte als Menschenleben für sich ist, also von eigenthümlichem Wesen hat, nicht aus dieser seiner Weltstelle, sondern in ihr mit den anderen Dingen, die mit ihm sind, aus Gott ist.

Es besteht also das besondere Seyn der Dinge in der Welt und insbesondere auch des Menschen Selbstständigkeit mit dem Seyn aus Gott und mit der Wesensverbindung mit Gott. Sie bestehet damit als eine aus Gott bedingte Selbstständigkeit. Eine solche Selbstständigkeit ist dadurch möglich und wirklich, daß das Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt überhaupt ein Lebensverhältniß ist, nicht also ein Verhältniß von bloßem Seyn zu Seyn und nicht ein Verhältniß von Geist zu bloßem Seyn. Demnach stehen alle diejenigen Ausdrucksweisen des Wissens, das der Mensch von dem Verhältnisse Gottes zu der Welt hat, in

der Wahrheit, in welchem dieses Verhältniß als ein Lebensverhältniß und demnach mit der Unabgeschiedenheit die Verschiedenheit der Welt von Gott als ihrem Urgrunde ausgesprochen wird.

Anm. 1) Wichtigkeit des Begriffes und der Ueberzeugung von der bedingten Selbstständigkeit.

Anm. 2. Schwer ist es dem Menschen, über das Verhältniß Gottes zur Welt zur Klarheit des Gedankens, noch schwerer, zugleich zur Bestimmtheit und Unzweideutigkeit des Wortes zu gelangen. Man soll sich nicht wegen dieser Ausdrucksweisen verketzern und verfolgen.

Dritter Abschnitt.

Die Mannichfaltigkeit, zu welcher sich der Begriff Gottes in seinem Verhältnisse zu der Welt vor der Betrachtung entwickelt.

40.

Allgemeiner Begriff einer solchen Mannichfaltigkeit, und Eintheilung.

Gott an sich ist keine Mannichfaltigkeit von Kräften, Wesen und Eigenschaften. Er ist die Ureinheit; alle Mannichfaltigkeit ist in der Welt. Da aber die Welt mit ihrer Mannichfaltigkeit aus ihm ist, so ist in der Einheit seines ewigen Seyns eine Beziehung auf die Mannichfaltigkeit; sie ist der Mannichfaltigkeit von sich aus zugewandt, und muß, in dieser Zuwendung betrachtet, selbst eine Mannichfaltigkeit vor der Betrachtung annehmen. Es hat also Gottes Wesen zwar nicht an sich diese Mannichfaltigkeit, sondern in seinem Verhältnisse zur Welt; sie ist aber in diesem Verhältnisse als nothwendig zu begreifen, da die Welt nicht von dem göttlichen Wesen geschieden ist und da es sich in der Welt erweiset, da also sein Verhältniß zur Welt von ihm aus gesetzt ist. Der Begriff Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt verdeutlicht sich in und mit der Erkenntniß dieser Mannichfaltigkeit. Sie nimmt aber vor der Betrachtung eine Verschiedenheit von Formen an nach der Verschiedenheit der Richtung, welche die Betrachtung selbst annimmt, und stellt sich dar: 1) als eine Mannichfaltigkeit, zu welcher sich die

Einheit des göttlichen Wesens in seiner Weltbeziehung innerlich zu erschließen scheint; 2) als eine Mannichfaltigkeit Gottes in seinem Wirken; 3) als eine Mannichfaltigkeit von Eigenschaften Gottes.

I. Die Mannichfaltigkeit, zu welcher sich die Einheit des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zu der Welt innerlich zu erschließen scheint.

41.

Erste Art dieser Mannichfaltigkeit.

Es stellt sich der Betrachtung eine solche Mannichfaltigkeit in mehrfacher Weise dar; zunächst wenn die Gottheit vorerst im allgemeinern Sinne als das Urleben gedacht wird, welches der Grund zugleich und das Wesen der Welt sey, und wenn man dann in dem Urleben den Geist und das Seyn unterscheidet. Das Urleben wäre nicht Leben und wäre nicht der Grund der Welt ohne seinen Geist. Es ist also der Geist des Urlebens nicht geschieden von dem Urleben, sondern ist in und mit ihm. Er ist als Gott im engeren Sinne des Wortes begriffen worden. Das Urleben wäre aber auch nicht Leben und wäre nicht das Urwesen der Welt, wenn es nicht das Ur- und Grundseyn wäre. Es ist also das Ur- und Grundseyn nicht von dem Urleben geschieden, sondern ist in und mit ihm. So ist für die Betrachtung in der Ureinheit eine Zweiheit. Ohne sie würde die Wirklichkeit nicht begreiflich seyn, und sie erweiset sich der Betrachtung in aller Lebenswirklichkeit als eine solche, die von der Urlebenswirklichkeit aus in allem Leben ist.

42.

Zweite Art dieser Mannichfaltigkeit.

Mit einer anderen Mannichfaltigkeitsform stellt sich das göttliche Wesen der Betrachtung dar, wenn man das Verhältniß Gottes zur Welt *in Gott* denkt. Es ist nämlich nicht als eine bloße Möglichkeit, sondern als eine Wirklichkeit in Gott zu denken, daß er der Grund der Welt ist. Das Wesen der Welt, das, sich nach außen verwirklichend, der Grund ihrer zeitlichen Wirklichkeit ist, stehet also in Gott, es stehet in ihm als die Idee und die Kraft und das Gesetz der Welt. So unterscheidet die Betrachtung in

der Ungeschiedenheit Gottes vorerst das Urleben als das in sich seiende göttliche Wesen, dann das Urleben, wie es aus sich von Ewigkeit her, d. i. zeitloser Weise, durch seinen Geist Grund der Welt seyn kann und will, und also die Welt, die ewige Welt in sich trägt, selbst die Weltidee, das Weltwesen und die Weltkraft; drittens das Urleben als den Urgeist, durch welchen aus ihm das Weltwesen verwirklicht wird, und aus seiner Ewigkeit zur unendlichen Bewegung des Wirkens und Werdens vortritt. — Jede dieser Gestalten des göttlichen Wesens ist aber nur mit den beiden andern, und jede hat die beiden andern in sich.

Anm. Wie der Menschengeist von jeher über diese Mannichfaltigkeit im Wesen Gottes gesonnen hat. Speculationen der Morgenländer, der christlichen Kirchenlehrer in den ersten fünf Jahrhunderten, der Scholastiker, neuerer Philosophen.

43.

Von einer dritten Betrachtungsweise.

Zu unterscheiden von jenen beiden Weisen, eine Mannichfaltigkeit in dem göttlichen Wesen zu denken, ist die Weise, zu welcher der Gedanke einer von dem Urgrunde aus in mehreren Stufen fortgehenden Lebens- und Daseynsentwickelung hinführt. Es sey zuerst und unmittelbar — kann man nämlich zufolge dieser Richtung der Betrachtung annehmen — aus dem Urgrunde ein Wesen vorgetreten, welches die Unendlichkeit des Weltdaseyns noch unentwickelt in sich trage, und also Gott und die entwickelte Welt vermittele.

Auch auf dem umgekehrten Wege, von unten auf, kommt man zu dieser Annahme. In den verschiedenen Abtheilungen der Welt — so nämlich kann man in dieser Gedankenrichtung schließen — stehen, näher zu Gott hin, Wesen an der Spitze, deren jedes die Lebens- und Daseynsmannichfaltigkeit seiner Abtheilung in sich trägt und sie mit Gott vermittelt. Nicht ursprünglich und wesentlich geschieden sind aber diese Abtheilungen selbst, sondern nach Gott hin und von Gott aus geeinigt durch umfassendere Lebenseinheiten, höhere Lebenswesen, bis zu einem höchsten, welches, alle einigend, selbst ein göttliches Wesen, zwischen der Welt und der Urgottheit steht.

In dieser Betrachtungsweise scheint die Annahme, daß die höheren Einheiten und endlich die höchste ein weltlich wirkliches Daseyn haben, vor der Vernunft nicht zu bestehen. Es tritt ihr vielmehr die Annahme entgegen, daß diese höheren Lebenseinheiten und vorzüglich die höchste, welche aus Gott die Fülle der Welt in sich trage, mit zwar ursprünglich wahrer, aber idealer, dynamischer Wirklichkeit in Gott selbst seien; und diese Annahme ist die dem erkannten Verhältnisse Gottes zur Welt entsprechende. Ueberall zeitlos und unmittelbar gegenwärtig trägt Gott das Leben und den Geist jeder Weltabtheilung in sich und aus sich, und einiget alle von sich aus.

Viel Verwirrung und Streit ist daraus entsprungen, daß diese und die oben (42) dargestellte Betrachtungsweise nicht unterschieden wurden. Doch ist auch anzuerkennen, daß beide in dem Gedanken der in Gott stehenden Idee der Welt, die zugleich das Wesen und die Kraft der Welt ist, ein vereinendes Glied haben. In der ersten Betrachtungsweise wird diese Idee in Gott selbst begriffen, indem er als der Welt Grund, und demnach als das Wirklichkeitswesen der Welt in sich tragend gedacht wird; in der andern aber wird sie als aus Gottes Wesen hervorgetreten gedacht.

Anm. Von den Speculationen der Emanationslehre, z. B. der Gnostiker und Cabbalisten, auch der Neuplatoniker. — Es gehört zu dieser Betrachtungsweise auch die Lehre, welche Gott als das außerweltliche, absolut vollkommene und freie Wesen von dem Grundwesen der Welt als dem unfrei schaffenden Weltprincip (der Weltseele) unterscheidet.

44.

Bedeutung dieser Betrachtungen für die Religionswissenschaft.

Die erste und die zweite dieser Betrachtungsweisen haben die Bedeutung, daß Gott nicht in sich selbst versunken und beschlossen ist, sondern zufolge seines Wesens selbst, also von Ewigkeit, sich erweiset und offenbaret; mit anderen Worten: daß Gott, das Urleben, von Ewigkeit her aus sich selbst durch seinen Geist der Grund der ursprünglichen Weltlebendigkeit ist. Wenn nur das in diesen Lehren ausgedrückt ist, so sind übrigens die Verschiedenheiten der Auffassung und des Ausdrucks von keiner Wichtigkeit. —

Bei der dritten Betrachtungsweise aber, wenn sie in der Lebenswahrheit stehen soll, ist vorzüglich der Gedanke abzuwehren, als sey Gott durch das Vermittelnde von dem Vermittelten abgeschieden, gleichsam als trete es trennend zwischen beide, da es vielmehr seinem Wesen nach einigt. Das nämlich ist die Lebendigkeit Gottes, daß er überall und jederzeit durch alle Vermittlungen hin Alles unmittelbar mit Leben und Kraft durchdringt.

Ueberhaupt aber haben sich alle solche Betrachtungen, um sich in der lebendigen Wahrheit zu halten, immer wieder in der Idee des lebendigen Gottes zusammenzuschließen. Und das ist die Erkenntniß der Einheit zugleich und der Lebendigkeit Gottes, daß sein Wesen in seinem Verhältnisse zur Welt begriffen werde. Das ist dann nämlich nicht bloß der verneinende Gedanke, daß Gott, als das unbedingte Wesen, weder als ein Gattungsbegriff mehrere Arten unter sich befasse, noch auch mit und neben andern unter einem höheren Begriffe stehe; sondern der Gedanke des einen Grundes der einen Welt, des einen Urlebens als des Lebens, aus und in welchem alle Mannichfaltigkeit des Lebens ihrer Wahrheit nach ist und bestehet. So wird die Einheit Gottes zugleich von Gott und von der Welt aus in dem Lebensverhältnisse Gottes und der Welt zu einander erkannt.

II. Die Mannichfaltigkeit Gottes in seinem Wirken.

45.

Gott als Schöpfer der Welt.

Indem Gott als der geistige Urgrund des Seyns der Welt gedacht wird, wird er ihr Schöpfer genannt; das heißt also: Die Welt ist was sie ist, nach Stoff und Form, aus Gott durch sein urgeistiges Wirken, also durch sein Denken und Wollen. — Sie ist aus Nichts geschaffen, d. h. sie ist nicht aus Etwas, nämlich nicht aus einem vorhandenen Stoffe, gemacht worden, sondern Gott, das Urleben, hat durch seinen Geist den Dingen aus sich das Wesen gegeben. — Gott ist Schöpfer der Natur insbesondere, indem das endliche Seyn aus ihm, dem Urwesen, vortritt durch seinen Geist und sein Geist in dem vortretenden Seyn von innen her zeitlos, also immerwährend der ursprüngliche Grund, oder das Wesen

des Naturlebens ist, welches sich nach außen zu als Entwickelungskraft und Bildungstrieb in unendlicher Mannichfaltigkeit erweiset. So ist die Natur schöpferisch durch den Urgeist. Die Urformen, die Urgestalten, die ursprünglichen Bestimmtheiten der Dinge, durch welche sie als besondere da sind, sind von dem Urgeiste des Urlebens in das Urseyn, das es in sich trägt, als seine Gedanken, die zugleich seine Wirkungen sind, eingetreten; und das sind die Ideen, welche die ursprünglichen eigenthümlichen Wesen und mit einer in sie übergegangenen schöpferischen Kraft die inneren Principien der Daseynsentwickelung der Dinge sind (ihre Geister und ihre Seelen).

46.

Grund und Zweck der Weltschöpfung.

Aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke ist Gott Schöpfer der Welt? — Er ist es unbedingt von sich aus, nicht aus blinder Nothwendigkeit und nicht aus Willkühr oder Beliebigkeit, sondern aus Offenbarungswillen und Offenbarungsbedürfniß. Er ist es also aus ursprünglicher Lebensnothwendigkeit, indem die ewige Kraft und Fülle des Lebens nicht in sich selbst versunken seyn kann, da sie Leben ist, sondern vortreten und sich erweisen muß in der Unendlichkeit des Daseyns. So ist er es aus ewiger Liebe, aus dem Urbedürfnisse nämlich unendliche Lebensmannichfaltigkeit aus sich zu setzen und zu erhalten. Er ist es aber auch aus ursprünglicher Freiheit, da es der Geist im Leben ist, der aus keinem anderen Grunde als aus sich, d. i. durch seinen Willen, der seine That ist, des Urlebens ewiges Seyn zur Unendlichkeit des zeitlichen Daseyns auswirkt. Es hebt sich also die Frage nach dem Zwecke der Weltschöpfung in so fern von selbst auf, wiefern man in menschlicher Weise damit meint, was Gott bei der Weltschöpfung beabsichtiget habe, also welchen Gedanken er dadurch habe verwirklichen oder erreichen wollen. Mit Recht aber kann man sagen, daß Gottes Selbstoffenbarung und insbesondere die Offenbarung seiner ewigen Liebe, oder auch daß die Verwirklichung des höchsten Gutes der Zweck der Weltschöpfung sey, da erst zufolge der Weltschöpfung Gottes ewiges Wesen erkannt werden kann und als der Urquell

aller Seligkeit, überhaupt als das Urgute und der Grund alles Guten erkannt wird.

47.

Gott als der Erhalter der Welt.

Indem Gott als der geistige Urgrund des Bestehens der Welt gedacht wird, wird er ihr Erhalter genannt. Das heißt: Die Welt hat Bestand, ist und bleibt, was sie dem Wesen nach ist, aus Gott, aus welchem sie zeitloser Weise und eben darum immerdar ist, was sie ist. Sie ist nicht außerhalb Gottes gesetzt und nicht aus ihm getreten, sondern sie steht (urständet) in ihm und bleibt aus ihm in der Unendlichkeit der Zeit, was sie zeitloser Weise aus ihm i st. Sich selbst hingegeben würde sie urplötzlich in nichts fallen.

Erhält sie sich aber nicht vielmehr selbst? Es erhalten sich ja die Weltwesen einander! — Allerdings zwar erhalten sich die Dinge der Welt auseinander in ihrem Miteinanderseyn und Nacheinanderseyn, überhaupt in ihrer Mittelbarkeit; und i n s o f e r n erhält sich die Welt selbst. Aber das Miteinanderseyn und Nacheinanderseyn selbst und die Selbsterhaltungskraft der Dinge auseinander, also das was eigentlich das Wirkliche der Welt ist, ist stets in ihr von Gott ihrem Seyns- und Lebensgrunde aus, und würde mit dem Weltdaseyn zu nichts werden, wenn sich die Welt in ihrem Seyn und Leben je von Gottes Wesen und Wirken abscheiden könnte. Sie ist und besteht also nur dadurch, daß sie in Gott stehet, und mit ihr jedes ihrer Wesen.

48.

Gott als der Regent der Welt.

Indem Gott als der geistige Urgrund der Weltordnung gedacht wird, wird er ihr Herr und Beherrscher, ihr Regent genannt; das heißt: Die in der Welt vorgetretene Gesetzlichkeit des Seyns und Werdens, des Strebens und Thuns, also des natürlichen und des geistigen Daseyns und Lebens, jedes an sich und beide in ihrer Beziehung auf einander betrachtet, ist und bleibt in ihr aus Gott dem Urgeiste. Sein Denken und Wollen, welches eins ist, seine Geistig-

keit waltet in ihr unbedingt. Die ewige, also zeitlose und eben darum stete Wirksamkeit des Urgeistes in der Welt ist die Weltregierung.

Wie fern die Erhaltung und die Regierung der Welt in Beziehung auf das Bestehen und das wahre Wohl der einzelnen Weltwesen, besonders der lebendigen, gleichsam als eine Fürsorge gedacht werden, so fern werden sie Fürsehung genannt.

49.

Das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

Alle weltliche Wirklichkeit ist also ewig gegründet in Gott. Es ergibt sich hieraus das Verhältniß Gottes zu der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit. Gott ist nicht zeitlich und nicht räumlich, wie überhaupt nicht weltlich, da er vielmehr der Grund aller zeitlichen und räumlichen Wirklichkeit ist, da sie also in ihm steht, er nicht in ihr. Aber er ist eben darum nicht von der Zeitlichkeit und Räumlichkeit geschieden, sondern sie ist als die weltliche Wirklichkeit aus ihm und er erweiset sich in ihr. Er wirket also nicht in der Zeit und dem Raume, als stände er mit seinem Wirken in Zeitlichkeit und Räumlichkeit, selbst ein weltliches, also zeitliches und räumliches Wesen; er wirket auch nicht in die Zeit und den Raum, als stände er neben und außerhalb der Welt. Aber er wirket zeitlicher und räumlicher Weise, da das Zeitliche und Räumliche, also auch Zeit und Raum, aus seinem Wirken ist, sein Wirken sich also darin offenbaret. — So stehet die Zeit und der Raum in der Ewigkeit, weil alle zeitliche und räumliche Wirklichkeit in dem ewigen Leben stehet, aus ihm seiend durch den Geist des ewigen Lebens, also durch des ewigen Lebens Selbstbestimmung.

In diesem Sinne läßt sich auch sagen, daß Gott das Endliche in sich trage. Er trägt es nicht so in sich, daß es als Endliches in seinem Wesen liege; er trägt es aber so in sich, daß das Urleben aus sich durch seinen Geist, durch die Urthat der Selbstbestimmung, das endliche Wesen setzt, welches Endliches ist als Bedingtes und Bestimmtes, Wesen aber als aus dem Urwesen.

Ferner, weil das Verhältniß Gottes zur Welt kein zeitliches und räumliches ist, sondern erst die Zeitlichkeit und Räumlichkeit gründet: so stehet die ganze Zeit und der ganze Raum in ihm; es

gilt also für keinen Theil, für keinen Zeit- und Raumabschnitt, mehr als für einen andern. Die Welt ist also nicht aus Gott geworden und ist nicht äußerlich begrenzt als in einer irgend bestimmten Zeit entstanden und in einen bestimmten Raum gesetzt; sondern sie ist aus Gott ganz und allaugenblicklich und mit ihr der Raum und die Zeit. In diesem Sinne gilt die Lehre von der Ewigkeit und Unendlichkeit der Schöpfung und mit ihr der Erhaltung und Regierung der Welt.

50.

Einheit der Weltschöpfung, der Welterhaltung und der Weltregierung.

Da Gott also zeitloser und raumloser Weise, folglich für die Betrachtung in der Zeit und in dem Raume immer und überall der geistige Urgrund der Welt ist, welche eben dadurch bestehet, daß sie jederzeit und überall aus Gott, dem Urgrunde, ist; so ergibt sich, daß die Weltschöpfung zugleich die Welterhaltung ist. Und da mit dem Seyn der Welt zugleich die Weltordnung, oder umgekehrt mit dem die Weltordnung gründenden geistigen Wirken Gottes zugleich das Seyn der Welt gesetzt ist; so ist auch die Weltregierung wesentlich nicht von der Weltschöpfung und Welterhaltung zu unterscheiden. Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt sind also nur drei verschiedene Auffassungsweisen derselben Sache, nämlich des einen, in sich ungeschiedenen, Urwirkens Gottes, welches sein Verhältniß zur Welt ist.

III. Die Mannichfaltigkeit der Eigenschaften Gottes.

51.

Begriff der Eigenschaften Gottes.

Wenn sich der Mensch den Begriff Gottes zu verdeutlichen sucht, so entsteht ihm eine Mannichfaltigkeit von Formen dieses Begriffes. Wiefern er nun weiß, daß er dabei nicht willkürlich verfährt, sondern daß sich ihm das Wesen Gottes so zu wissen gibt, wie er es in diesen Gedanken denkt; so fern weiß er, daß sie in Gott selbst gegründet sind, und nennt sie nach ihrer objectiven Bedeutung, d. i. nach ihrer in Gott enthaltenen Begründung, Eigenschaften Gottes. Es sind also nicht menschliche Vorstellungs-

weisen Gottes und nicht leere Begriffe, da sie Gott selbst, wie der Mensch aus ihm von ihm weiß, zu ihrem Grunde und Inhalte haben. Es sind vielmehr selbst Begriffe Gottes, zu welchen sich der Begriff Gottes im Denken entwickelt; sind nämlich nicht, wie sonst die Merkmale jedes anderen Begriffes, einzeln betrachtet, höhere, diesen Begriff unter sich in ihren Sphären befassende Begriffe, sondern in ihrer untrennbaren Durchdrungenheit mit einander verschiedene Formen des Gottesbegriffes, welche er von sich aus in verschiedenen Beziehungen annimmt, jede also der Gottesbegriff selbst. — Es ergibt sich zugleich der Unterschied dieser Mannichfaltigkeit von den vorher betrachteten.

52.

Von der Erkenntnißweise der Eigenschaften Gottes.

Zu ihrer Erkenntniß gelanget der Mensch eben damit und auf die Weise, daß und wie er überhaupt zur Erkenntniß Gottes gelangt. Er kann nicht zuerst Gott erkennen und dann seine Eigenschaften, oder umgekehrt; überhaupt nicht das eine ohne das andere: sondern er erkennet Gott nur in und mit seinen Eigenschaften und Gottes Eigenschaften zugleich mit Gott.

Anm. Die Weisen, wie die Scholastiker verfuhren, um die Eigenschaften Gottes zu erkennen, sind unzuläßig, wie fern es Schlüsse von der Beschaffenheit der Weltdinge auf die Beschaffenheit Gottes seyn sollen. Denn es wird dabei der Begriff Gottes, der die Erkenntniß seiner Eigenschaften schon in sich trägt, vorausgesetzt, und nur von ihm aus tritt eine Bedeutung, ein Gehalt, in diese vermeintlichen Schlüsse. Sie sind aber zuläßig als Verdeutlichungsmittel des Gottesbegriffes, und können am Ende den Menschen zu der Besinnung führen, daß die Erkenntniß Gottes der Erkenntniß der Welt zum Grunde liegt, worauf dann jene äußerlich der Betrachtung der Beschaffenheiten des Weltdaseyns sich anknüpfenden und von ihnen ausgehenden Gedankenbewegungen sich in ihren wahren Ursprung, in das Wissen von Gott, zurücknehmen.

Bei dem Schlusse nämlich, daß das, was sich an den Dingen der Welt als Unvollkommenheit darstellt, nicht in Gott sey, wird aus der Idee der Vollkommenheit die Unvollkommenheit als eine solche, folglich als das Nichtgöttliche, nicht in Gott Seiende, erkannt. Es ist das also nur eine Verdeutlichung dieser schon vorhandenen Erkenntniß. Eben so bei dem Schlusse, daß das Gute, was sich in der Welt findet, in Gott in viel höherem, im

höchsten Grade sey. Es geht aus dem Wissen hervor, daß das Reale, das Gute in der Welt aus Gott in ihr ist, zufolge welches Wissens in allem Guten Gott erkannt wird, und ist nur dieses Wissens Emporhebung in die Bewegung des Denkens. Von dem bloß Endlichen als solchem aus würde das Denken durch Steigerung nie zu dem Unendlichen, dem Vollkommenen, gelangen. Auch nicht durch den Schluß von den Dingen in der Welt als der Wirkung auf Gott als ihre Ursache. Von einer ganz gesonderten, nur für sich bestehenden Wirkung aus würde man nie zu der Ursache kommen. Aber die Wirkung ist nicht gesondert von dem Wirkenden wirklich, sondern ist nur als des Wirkenden Erweisung. Sie selbst wird also nur von ihm aus erkannt. Und so steht diese Art auf Eigenschaften Gottes zu schließen darin, daß Gott, der Urgrund der Dinge, in und mit der Weltwirklichkeit erkannt wird, und ist die Verdeutlichung dieser Erkenntniß.

53.

Eintheilung.

Es ergibt sich zugleich die wissenschaftliche Anordnung der Eigenschaften Gottes. Man muß von denjenigen, welche in dem Begriffe des unbedingten Wesens an sich enthalten sind, zu denen fortgehen, welche sich ergeben, indem man das unbedingte Wesen als den Urgrund der Welt denkt, und beide Arten zugleich nach ihrer Bedeutung für die Welt auffassen. Daraus geht die Erkenntniß der Eigenschaften hervor, in welchen sich der Urgrund der Welt als ihr Urleben offenbaret, und diese führen wieder zu denen hin, in welchen er als das urgeistige Wesen und Wirken gedacht wird. So wenig aber sind diese Abtheilungen der Eigenschaften Gottes von einander zu scheiden, daß sie vielmehr alle nur in Einigung, das ist in dem einen Begriffe Gottes, nach ihrer vollen Bedeutung erkannt werden können.

54.

Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Wesens an sich betrachtet sind.

Unmittelbar in dem Begriffe des unbedingten Wesens an sich betrachtet, sind folgende enthalten:

1) Die unbedingte Selbstständigkeit. Sie ist das Stehen Gottes in sich selbst. Ihr negativer Ausdruck ist die Wesensunabhängigkeit.

2) Die unbedingte Ewigkeit. Sie ist ihrem positiven Sinne nach das Seyn Gottes aus sich. Daraus folgt der negative Sinn, nämlich daß sein Wesen keinen Anfang und kein Ende hat; nicht aber, als wäre es unendlich zeitlich; sie ist vielmehr der Gedanke der Unzeitlichkeit Gottes. Aus ihr folgt nicht, daß er von der Zeit geschieden sey; als Urgrund und Urwesen alles Zeitlichen, d. i. in seiner Beziehung zur Welt, ist er selbst der Grund der Zeit (49).

3) Die unbedingte Unveränderlichkeit. Sie ist die Sichselbstgleichheit Gottes. Er ist, was er ist; es ist kein Entstehen und kein Vergehen in ihm und kein Wechsel von Bestimmungen. Die ursprünglichen Selbstbestimmungen Gottes, welche die Wesen der Dinge sind, treten nur nach außen zu, in der Welt, außer und neben einander.

Anm. Die unbedingte Nothwendigkeit Gottes ist der Begriff Gottes als des unbedingten Wesens selbst.

55.

Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des unbedingten Wesens als des Urgrundes der Welt sind.

Wird das unbedingte Wesen als der Urgrund der Welt gedacht; so erkennt man es zunächst:

1) als die Urkraft, da es als wirkender Urgrund das Gründende von Allem ist;

2) als die Urfülle. Sie ist gleich der innern Unendlichkeit (29), deren Begriff also nicht ein nur negativer Begriff, sondern vielmehr der Begriff der vollen Positivität oder Realität ist. Es ergibt sich hiermit, in welchem Sinne man von Gott die Bestimmtheit des Wesens aussagen könne. Der negative Ausdruck der göttlichen Urfülle ist die Mangellosigkeit.

Werden dann diese und jene Eigenschaften Gottes so gedacht, wie sie sich in der Welt erweisen, werden sie also nach ihrer Bedeutung für die Welt aufgefaßt; so wird die unbedingte Selbstständigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft Gottes erkannt, wodurch die Welt volle Festigkeit der Gründung und Sicherheit des Daseyns hat, da sie in dem Urselbstständigen steht. — Die unbedingte Ewigkeit Gottes wird dann als Allgegenwart

Gottes erkannt. Denn als das Wesen, das aus sich und als solches der Urgrund von Allem ist, ist Alles zeit- und raumlos in ihm und er eben damit Allem gegenwärtig; nicht bloß der Kraft sondern zugleich dem Wesen nach; denn Wesen und Kraft sind eines. — Die Erkenntniß der Unveränderlichkeit Gottes wird dann zur Erkenntniß Gottes als des Grundes der festen Gesetzlichkeit der Welt, der Welt der Natur und der Welt der Freiheit. — Die Urkraft Gottes aber wird dann als Allmacht erkannt; denn die Alles gründende und in Seyn setzende Kraft, die das Urwesen selbst ist, ist ewig in Allem und durch Alles wirkend und aller Dinge von dem Innersten aus mächtig. — Und die Urfülle des unbedingten Wesens wird dann erkannt als der unerschöpfliche Unendlichkeitsgrund, nämlich als der Urgrund, aus welchem alles Mögliche in Wirklichkeit tritt, folglich als eine Unendlichkeit, aus welcher die Weltunendlichkeit, d. i. die äußere Unendlichkeit, die Unendlichkeit des Daseyns, ist.

So erschließen sich die an sich betrachtet unfruchtbar scheinenden Auffassungen des Begriffes des unbedingten Wesens und Grundes in der Weltbeziehung Gottes zu einer unendlichen Bedeutsamkeit.

56.

Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des Urwesens und Urgrundes als des Urlebens sind.

Näher noch tritt der Menschenseele und allem Leben in der Welt diese Bedeutsamkeit, wenn dann die Betrachtung in der Erkenntniß weilet, daß Gott, der Urgrund und das Urwesen, das Urleben ist. Es trägt diese Idee in sich:

1) Die Erkenntniß der unbedingten Seligkeit Gottes als des Urquelles aller Seligkeit. Denn die Urfülle des Seyns wird nun erkannt als Lebensurfülle, die als solche volle Selbstgenüge und Selbstbefriedigung, also volle Seligkeit ist, und deren das Urleben alle die Seelen theilhaftig macht, die sich nicht aus ihm verlieren oder versetzen;

2) Die Erkenntniß der Allliebe Gottes. Sie ist das Urleben selbst in seiner Beziehung zu der Welt als das Leben gedacht, welches gleichsam als das Herz der Welt, aus seiner innern

Unendlichkeit und Allgenüge alles Leben gründet und in sich trägt.

Will man diese Eigenschaften Gottes Gefühle nennen, so sind sie doch nur als solche zu denken, die von außen her in Gott weder entstehen, noch bestimmbar sind. Sie sind vielmehr das Urleben selbst, jene nach seiner ewigen Beziehung auf sich, diese nach seiner ewigen Beziehung auf die Welt. Gott ist der Selige und der Urquell aller Seligkeit; er ist die Liebe, das alles Leben aus sich gründende und erhaltende Leben. Als der Urgrund alles Lebens ist er auch der Urgrund alles Fühlens in der Welt; eben so der Urgrund aller Neigung. Aus ihm ist mit dem Leben und der Lebensbeseligung alle Liebe in der Welt. Er trägt also das Fühlen in sich, wie fern er die Welt, die lebende, fühlende in sich trägt. Er selbst ist das Urfühlen als das Urleben, das der Grund und das Wesen des in allen Lebendigen fühlenden Lebens ist. — So beantwortet sich die Frage, ob Gott Gefühle habe.

57.

Eigenschaften Gottes, welche Begriffe des Urlebens als des Urgeistes sind.

Wird endlich Gott als der Urgeist erkannt, so treten folgende Begriffe als Eigenschaften Gottes vor:

1) Die Allwissenheit. Sie ist die geistige Allgegenwart, ist das urgeistige Leben selbst, wie fern ihm als solchem, also auch seinem Wissen, Alles unmittelbar, zeit- und raumlos, gegenwärtig ist, da es in Allem ist und Alles in ihm. Darum wird das Wissen Gottes, jedoch nicht recht passend, ein Anschauen oder Schauen genannt. Gott weiß unmittelbar Alles aus sich, als geistiger Urgrund und geistiges Urwesen von Allem, und aus seinem Wissen ist alles Wissen in der Welt.

Fragt man: Weiß denn Gott Alles, was geschehen wird, vorher? — so ist zu antworten: Alles was in dem Geschehenden Entwicklung des wahren Lebens ist, steht nach seinem Wirklichkeitsursprung in Gott, also auch in seinem Wissen, wie in seinem Willen. Er weiß und will es; es geschiehet also aus ihm. Er weiß und will es vorher in dem Sinne, daß er dessen Wirklichkeitsgrund ist, es mit aller Zeitlichkeit ewiger Weise in sich tragend.

Er weiß und will es aber nicht so vorher, daß er selbst mit seinem Wissen von ihm in der Zeit getrennt wäre, er in einer frühern, und das was geschieht, in einer spätern Zeit. Durch diese Vorstellungsweise würde er selbst zu einem in der Zeit Stehenden gemacht. Von der Zeitlichkeit und ihrer Mannichfaltigkeit aus wird also zwar auch Gottes Wissen als ein mannichfaltiges und zeitliches gedacht; in Gott selbst aber ist es ein einiges und ewiges, und die zeitliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen ist dessen Offenbarung. — So trägt ja auch schon der Mensch, der einen festen, entschiedenen Charakter hat, alle zeitlichen Erweisungen desselben in sich, in seinem Wissen und Wollen, aber so, daß dann doch jede einzelne zeitliche Erweisung nicht wie zufolge eines früheren bestimmten Wissens und Wollens, sondern aus unmittelbarer Geistesgegenwärtigkeit hervorgeht.

Fragt man weiter: Weiß Gott das Unwahre und Böse, überhaupt das Falsche, so wie er das Wahre und Gute weiß? so ist zu antworten: Gott weiß, was aus ihm ist, also was in ihm ist, und worin er ist, also das Rechte, das Wahre und Gute. Das Falsche weiß er — nicht dadurch, daß er sich darein versetzt, sondern — als ein ihm Fremdes und eben damit Unwahres, wesentlich Nichtiges.

2) Die unbedingte Freiheit. Sie ist die unbedingte Selbstständigkeit und Ewigkeit Gottes als des Urgeistes, oder die unbedingte Geistigkeit als der Urgrund und das Urwesen aller bedingten Geistigkeit. Besonders als Wille gedacht ist sie der unbedingte Wille, das urgeistige Leben als Unbedingtheit der Selbstbestimmungen Gottes, da er keinen tiefern Grund des Willens hat und keinen äußern Bestimmungsgründen ausgesetzt ist. Gott will, was er will, aus sich, so wie er ist, was er ist, aus sich; und diese seine Freiheit ist er selbst, der Urgeist. Sein Wille ist das Gesetz in der Welt.

3) Die geistige Allwirksamkeit. Sie ist die Allmacht geistig gedacht, ist die unbedingte Freiheit in ihrer Erweisung, oder die Verwirklichung des göttlichen Willens, welcher die geistige Urkraft, also Gott selbst ist. Alles stehet in seinem Wirken und er wirket als der Geist, aus dem alle Kraft ist, überall. Wie sein

Wollen sein Wissen ist, so ist sein Wissen sein Wollen, und sein Gedanke, als der geistigen Urkraft Erweisung, setzt Seyn und Leben.

4) Die Heiligkeit. Sie ist die geistige Unveränderlichkeit Gottes, insbesondere die Unveränderlichkeit seines Willens, also die Nichtwillkürlichkeit, Nichtbeliebigkeit, und die Nichtsinnlichkeit, die innere ewige freie Sichselbstgleichheit und reine Geistigkeit. Als solcher Wille ist Gott der Urgute, dessen Wirkung und Offenbarung in der Welt das Wesen und das Gesetz des Guten in ihr ist. — In der Heiligkeit ist die Gerechtigkeit Gottes begriffen. Sie ist das Wirken seines Willens, wiefern dadurch das Gute in der Welt bestehet, und das Böse vernichtet wird. — Auch die Wahrhaftigkeit Gottes, als die Sichselbstgleichheit Gottes in seinen Offenbarungen, stehet in seiner Heiligkeit.

Werden dann diese geistigen Eigenschaften Gottes, die sich in der Welt erweisen, von der Betrachtung in Gott selbst zurückgefaßt; so entsteht 5) der Gedanke der Weisheit Gottes. Denn sie ist die geistige Urkraft, ist Gott selbst, der Urgeist, gedacht als die gleichsam über der Welt schwebende, weltbildende und weltordnende Urvernunft.

58.

Begriff des lebendigen Gottes.

Die Eigenschaften Gottes sind nicht als bloße Vermögen zu denken; sie sind vielmehr das urlebendige Seyn Gottes, aufgefaßt in verschiedenen Beziehungen. In dem Gedanken einer jeden wird Gott selbst gedacht, und jede, nach ihrer ganzen Bedeutung gedacht, einigt sich die andern alle. So müssen auch ihre Gedanken, nachdem sich in ihnen der Begriff Gottes verdeutlicht hat, zu und in der Erkenntniß des lebendigen Gottes in eins gefaßt werden.

Es ist aber der lebendige Gott nicht Gott an sich gedacht, sondern Gott, der die Welt wirket und durchwirket, das Urleben als das durch seinen Geist Schöpfer der Welt aus sich selbst ist, als der Grund also und zugleich als das Wesen aller Lebendigkeit in der Welt. In und mit seiner Lebendigkeit ist Gott wirklich.

Denn er ist nicht als ein bloßes Seyn, sondern in und mit seinem Wirken; und sein Wirken ist das Wesen und die Kraft der Welt. In diesem Sinne läßt sich auch sagen, daß Gott Daseyn habe. Es ist also sein Daseyn nicht in Abscheidung von der Schöpfung zu denken, sondern es ist seine Erweisung, seine Erweisung aber ist die Weltschöpfung. Er ist als die weltschaffende Kraft, als das weltschaffende Leben, eben darum aber nicht als ein Geschaffenes oder als das Geschaffene.

59.

Begriff des persönlichen Gottes.

Gott ist das weltschaffende Leben durch seinen Geist, ist also von seinem Geiste aus der lebendige Gott, und so erzeuget sich der rechte Begriff der Persönlichkeit Gottes. Sie ist seine Lebendigkeit als eine solche gedacht, deren Grund und Wesen die Geistigkeit sey. Nicht so also hat Gott Persönlichkeit, daß er ein besonderes freies und sich als solches andern besondern Wesen gegenüber stellendes Wesen wäre, d. i. als eine Person im Sinne des Menschen, sondern als das Urleben, das von seinem Geist aus lebendig ist und durch seine Lebendigkeit die Welt gründete Als solches nämlich ist es das Leben, welches durch seine Geistigkeit in unbedingter Selbstbestimmung aus sich die Welt setzend 1) alles Persönlichseyn endlicher Lebendigen aus sich begründet und in sich trägt, und 2) in der Welt nicht etwa wird, sich zur Welt entwickelnd, sondern die Welt, wie sie ein Ganzes ist, von sich aus in sich beschließt. — Es ist also die Persönlichkeit Gottes nicht in Zeitlichkeit zu versetzen, etwa als ein allmäliges und fortgehendes Persönlichwerden, sondern nur von einer Betrachtung aus zu verstehen, vor welcher die weltschaffende geistige Kraft ihre volle Wirkung und in dieser ihrer Wirkung ihre eigene volle Bethätigung und Wirklichkeit hat. In diesem Sinne ist auch von dem Selbstbewußtseyn und der Selbstmacht Gottes zu reden, nämlich daß Gott, das Urleben, unbedingt seiner selbst mächtig durch seinen Geist und sein Seyn von Ewigkeit selbst setzend, alle Selbstmacht und alles Selbstwissen in der Welt begründet, seine Urgeistigkeit in der weltlich wirkenden Geistigkeit erweisend. Nicht

also in der Scheidung Gottes von der Welt, sondern in dem weltschaffenden Wirken haben auch diese Begriffe Gültigkeit, indem es als ein Wirken zu denken ist, das in seinen Wirkungen sich nicht verliert oder darin aufgeht, sondern ihrer und in ihnen seiner selbst von sich aus mächtig bleibt und also seine Geistigkeit behauptet. Allerdings aber setzen diese Begriffe Gottes die Unterscheidung des Geistes und des Seyns im Urleben voraus, und bestehen eben in der Erkenntniß, daß in Gott, dem Urleben, der Geist des Seyns vollkommene Macht hat, und daß also Gott, selbst im vollen Selbstbesitze, dadurch aller weltlichen Persönlichkeit Grund ist.

So wird Gott als der Geist des Lebens erkannt, der das Grundseyn auswirkend sich durch dieses Wirken erweiset. So ist die Welt durch ihn und in der Welt seine Offenbarung und mit ihr ein Wissen von ihm auch in dem Menschen.

60.

Von der Art der Erkenntniß, die der Mensch von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt haben kann.

Wie also weiß der Mensch von Gott und von Gottes Verhältnisse zur Welt? Ist dieses Wissen ein Meinen oder ein Fühlen, oder ein Glauben? oder ist es eigentliches Wissen?

Es ist kein Meinen, als ein nicht nothwendiges, folglich unsicheres Dafürhalten zufolge einer beliebigen Vorstellung. Denn der Mensch weiß von Gott in und mit seinem Leben und mit der Wirklichkeit der Dinge. — Also ist es ein Gefühl? — Allerdings! Wenn aber das Gefühl ein unentwickeltes und unklares Bewußtseyn ist, so kann und soll sich der Mensch darin klar zu werden streben. Indem er sich darin klar zu werden strebt und also über seinen Inhalt sinnet, so findet er zunächst, daß dieses Gefühl die Gewißheit in sich trägt, daß Gott ist und der Urgrund des Menschenlebens und der Welt ist. Diese im Gefühle enthaltene Gewißheit wird ihm eben damit, daß er sie darin findet zu einer gedachten Gewißheit, d. i. zu dem seiner selbst bewußten Glauben an Gott. Das ist also zunächst ein im Gefühle stehender Glaube, eine Gewißheit also zwar, ein Fürwahrhalten mit Zuversicht, ein festes Vertrauen; und mehr als ein bloßes Fühlen.

da es zugleich ein Denken ist; aber es ist noch kein klares Denken, so lange nicht gedacht wird, was das im Gefühle Gegebene und im Glauben mit Zuversicht Ergriffene ist.

Wenn aber der Mensch sich tiefer klar wird in seinem Leben, also auch in dem Religionsgefühle und dem darin wurzelnden Glauben; so tritt das als Gefühl im Seyn befangene ursprüngliche Wissen immer mehr aus dieser Befangenheit heraus und wird zu einem klaren oder eigentlichen Wissen eben damit, daß nun in dem zeitlichen Bewußtseyn des Menschen der Gefühls- und Glaubensinhalt in das Gebiet des Gedanken emporgesetzt wird. Der Mensch wird dann immer fähiger sich selbst und Andern zu sagen, was das ist, was er fühlt und glaubt. Das ist dann nicht ein Anderes als das im Gefühle und Glauben Gegebene und Enthaltene; auch wird der Glaube als Gewißheit dadurch nicht aufgehoben; die Gewißheit steht nun aber nicht mehr im bloßen Gefühle, sondern im Denken, als Geistesgewißheit. Darum aber ist sie nicht aus dem Leben gehoben; denn das wahre Wissen steht in dem Leben als dessen Klarheit. Es bleibt also dieses Wissen auch Gefühl in dem Sinne dieses Wortes, nach welchem darunter eine Bestimmtheit, ein Zustand der Lebenswirklichkeit verstanden wird, da dieses Wissen kein bloßes Denken, sondern ein Wissen im Leben, ein lebendiges Wissen ist.

Nicht anders aber gelangt der Mensch zu diesem Wissen als dadurch, daß sich sein Leben denkend in sich selbst faßt und sich denkend seiner selbst von seinem Grunde aus ermächtiget und so den Inhalt seines Selbstgefühles und des darin stehenden Glaubens in Gedanken setzt. Dieser Selbstermächtigung im Denken ist der Mensch dadurch fähig und bedürftig, daß das Thätige seines Lebens Geist und daß sein Geist das Wesen seiner Seele, also auch seines Fühlens und Glaubens ist, so daß also der Geist, indem er von sich selbst aus, also geistiger Weise, sein Gefühl und seinen Glauben denkend durchdringt, sich nicht eines Fremden, sondern seiner eigenen Daseynsstufe von innen her ermächtigt. So erweiset sich's, daß durch das Streben zur Wissenschaft der Glaube als Zuversicht nicht aufgehoben, daß er vielmehr dadurch nicht bloß geläutert, sondern auch gesichert, von dem Geiste aus vergewissert wird. Nicht neben dem Gefühle mit dem Glauben steht die Thätigkeit, durch welche der

Inhalt des Gefühles und des Glaubens klar wird, in der Seele, als eine solche, die sich nun von aussen her dem Gefühle und Glauben zuzuwenden hätte. Es ist vielmehr das Religionsgefühl mit dem in ihm stehenden Glauben, wie das Wahrheitsgefühl überhaupt, selbst Geisteswirkung, Vernunftwirkung, eine solche nämlich, die sich innerlich noch nicht für sich auseinander gesetzt hat; und jene Thätigkeit ist das aus dem ursprünglichen Bedürfnisse des Geistes hervorgehende Streben des Geistes selbst, sich zu einer höheren Daseynsstufe als die ist, die er in dem Gefühle und von ihm aus in dem Glauben erlangt hatte, von innen aus, also durch das Gefühl und den Glauben hin, emporzusetzen. Die durch olches Streben erlangte Erkenntniß ist dann eine solche, die nicht von der Verstandesthätigkeit geschieden, aber wesentlich verschieden ist von der Meinung der Erkenntniß Gottes durch ein von dem Endlichen ausgehendes Schließen und Abstrahiren.

Wie denn aber — könnte man weiter fragen — kann der Mensch in sich nicht bloß von sich, sondern auch von Gott wissen? — Er kann es dadurch, daß er in sich weiß von seinem Wesen, d. i. daß er ein sich wissendes Wesen ist, und daß er, sich selbst als ein Bedingtes wissend, sich weiß aus seinem Grunde. So weiß er also in sich von seinem Grunde, und indem er sich weiß als seiend was er ist aus seinem Grunde, weiß er sich als Leben aus Leben als Geist aus Geist (18).

Es ist das also ein ursprüngliches Wissen, d. i. es ist im Menschen mit seinem Wesen, ist in ihm unmittelbar aus seinem Grunde. Es ist also in ihm aus Gott; Gott ist ihm oft fenbaret in seinem Wesen dadurch, daß sein Wesen Leben ist aus dem Urleben, Geist aus dem Urgeiste. So weiß er in sich von Gott aus Gott. Möglich also ist ihm die Erkenntniß Gottes dadurch, daß er aus Gott und daß er seinem Wesen nach Geist aus Gott und in seiner Wirklichkeit nicht abgeschieden ist von seinem Grunde. Wirklich wird ihm diese Erkenntniß, wenn er in seiner Wirklichkeit zu sich selbst, zu seinem Wesen, und eben damit zu seines Wesens Grunde kommt; und darum ist es umgekehrt ein Beweis, daß der Mensch recht zu sich selbst gekommen ist, wenn er in sich zu Gott gekommen ist.

Damit ergibt sich aber zugleich, daß des Menschen ursprüngliches Wissen von Gott kein angeborner Begriff ist. Es wird überhaupt kein Begriff angeboren im eigentlichen Sinn, auch ist keiner ursprünglich in der Seele, sondern jeder Begriff muß erst durch das Sichselbstbegreifen des Lebens in der Wirklichkeit hervorgebracht werden. So ist auch das ursprüngliche Wissen des Menschen von Gott, wie alles Ursprüngliche, zwar dem Vermögen und der Kraft nach (dynamischer Weise) im zeitlichen Menschen, aber nicht in zeitlicher Wirklichkeit, gleichsam als etwas Fertiges. Des Wesen des Begriffes ist das Begreifen selbst.

Aber auch nicht dadurch nur ist dem Menschen die Erkenntniß Gottes möglich, daß sein Geist, seine Vernunft, ein Organ, eine Vernehmungsfähigkeit für die Offenbarung Gottes wäre und als bloßes Organ, bloße Vernehmungsfähigkeit sie zu erwarten hätte. Denn sein Geist ist, als solcher, ursprüngliche Kraft und Thätigkeit, und weiß, sich selbst von seinem Grunde aus begreifend, von Gott, und ist eben darum fähig Gottes Offenbarungen auch in der Welt und Geschichte zu fassen, weil er das Wissen von Gott in sich trägt.

Es ergibt sich auch, daß der Mensch Gott nicht durch eine überschwengliche (intellectuale oder transcendente) Anschauung erkennt. Jede innere Anschauung kann nur durch eine Versinnlichung mittelst des innern Vorstellens entstehen, ist also keine reine Erkenntnißweise, kein Erkennen des Geistes im Geiste. Das ist vielmehr das Sichselbstbegreifen aus Gott und Gottbegreifen aus Gott in sich.

Also auch nicht durch Exstase als durch eine Versetzung des eigenen Bewußtseyns in Gottes Bewußtseyn erkennet der Mensch Gott. Ursprünglich ist des Menschen Geist, also auch sein Bewußtseyn, nicht geschieden von Gottes Geiste, und er erkennet recht, wenn und was er von dieser ursprünglichen Nichtgeschiedenheit aus erkennet. Eben darum aber weiß er in sich aus Gott von Gott, und hat nicht nöthig sich seines Geistes, seiner Vernunft zu begeben, um Gott zu erkennen, womit vielmehr, wenn es möglich wäre, alles Denken und Erkennen im Menschen aufhören würde. In seinem Geiste, in seiner Vernunft, trägt er die ursprüngliche Gottesoffenbarung.

Eben so weiß der Mensch zugleich von Gottes Verhältnisse zur Welt. Es ist also auch diese Erkenntniß eine ursprüngliche, doch ist sie zugleich als Erkenntniß im Menschen, auf des Menschen Standpunct in der Welt, eine in Bezüglichkeit und Beschränktheit (in Relativität) stehende Erkenntniß. Darum kann der Mensch die Welt nach ihrer Mannichfaltigkeit weder von Gott aus durchschauen, nach aus Gott deduciren oder construiren. In solchen Versuchen tritt die Phantasie an die Stelle der Vernunft und strebt vergebens zu erringen, was in dem Lebensstandpuncte des Menschen nicht mit Bestimmtheit klar werden kann. Doch ist auch dieses Wissen ein wahres Wissen und begründet ursprünglich die Erkenntniß alles dessen, was dem Menschen auf seinem Weltstandpuncte von der Welt im Besondern kund wird.

Er kann also Gott und sein Verhältniß zur Welt doch wohl nicht eigentlich begreifen? — Der Mensch ist seinem Wesen nach selbst in Gott als seinem Grunde, und seinem Daseyn nach in Gottes Verhältnisse zur Welt begriffen, nicht Gott im Menschen. Aber in seinem Leben erweiset sich ihm Gott als das Urleben, aus dem alles Leben in der Welt ist, und in seinem Geiste als der Urgeist, aus dem alles geistige Leben in der Welt ist. So erkennet er Gott von Gott aus in sich und von sich aus zu Gott, nicht zwar vermögend, sich so in ihn zu versetzen, daß er ihn von ihm selbst aus und in diesem Sinne an sich begriffe, aber doch erkennet er ihn in Wahrheit, d. i. er erkennet Gottes ihm von Gott aus offenbares Wesen. Denn Gott ist ihm in seinem Leben und in der Welt wirklich offenbar, wird also auch in dieser seiner Offenbarung recht erkannt, sonst hätte er ja sich nicht offenbaret. Indem er sich zu erkennen gibt, wird er erkannt als der er ist; und diese Erkenntniß kann, wenn sie sich im Menschen verdeutlicht hat, der Begriff Gottes genannt werden.

Es erhellet zugleich die Richtigkeit der Behauptung, daß das Wesen Gottes nur negativ, d. i. wie es nicht ist, erkannt werdeu könne. Eine solche Erkenntniß wäre keine Erkenntniß; ein bloß negativer Begriff ist kein Begriff. Das Negative im Begriffe dient nur zur Bestimmung des Positiven. Nun aber ist Gott nur Po-

sitives und trägt keine Negation in oder an sich; und als solcher wird er nicht von dem Negativen aus, das doch eigentlich das Nichtwirkliche ist, sondern von dem wahrhaft Wirklichen in der Welt aus als dessen Grund und Urwesen erkannt, also als die Urwirklichkeit und Urkraft, welche die Gründung und Setzung alles wahrhaft Wirklichen in der Welt ist.

Zweite Abtheilung.

Die Religion als Frömmigkeit, an sich oder ihrem Wesen nach betrachtet.

61.

Allgemeiner Begriff der Religion als Frömmigkeit.

Eintheilung.

Es kann Gott in seinem auch des Menschen Leben befassenden Verhältnisse zur Welt, es kann dieses Verhältniß als ein von Gott aus wirkliches, nicht ohne Wirksamkeit in dem Leben des Menschen seyn, wenn der Mensch sich ihm nicht versagt. Es kann nicht ohne Wirksamkeit seyn: 1) weil es ein Lebensverhältniß, ein Verhältniß von Leben zu Leben, also auch ein Verhältniß des Wissens ist; 2) weil es ein inneres Lebensverhältniß ist, also kein bloß bestimmendes, sondern ein von innen her, wie aus der Wurzel des Menschenlebens her sich in ihm erweisendes; — 3) weil es das ursprüngliche innere Lebensverhältniß ist, also dasjenige, kraft dessen das Menschenleben ist, was es wesentlich ist. Als solches muß es das ganze Leben des Menschen durchdringen.

Der innere Lebenszustand, der aus der Wirksamkeit dieses Verhältnisses hervorgeht und wesentlich in ihr besteht, ist die Frömmigkeit. Erst in ihr wird die Erkenntniß Gottes zur Religion, so jedoch daß diese Erkenntniß selbst zur Religion gehört. Denn die Frömmigkeit ist keine Naturwirkung im Menschen, sondern eine Geisteswirkung, und erweiset sich als solche auch im Denken als fromme Ueberzeugung. Und von der anderen Seite ist die Erkenntniß Gottes selbst in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen und zur Welt gegründet und gehet aus der Wirksamkeit desselben im Menschengeiste hervor. Sie gehöret also selbst zur

Frömmigkeit und bedinget und bestimmt durch ihre Beschaffenheit die Beschaffenheit dessen, was sonst noch die Frömmigkeit ausmacht, so wie überhaupt die Erkenntniß, die der Mensch hat, die Beschaffenheit seines übrigen Lebens bedinget und bestimmt.

Für die Betrachtung des Ursprünglichen ist die Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen, also auch ihre Wirkung, die Frömmigkeit, in allen Menschen dieselbe; denn es ist in allen dasselbe Menschenwesen und für alle derselbe Gott, welcher also zu allen in demselben Verhältnisse steht. In jedem einzelnen Menschen aber wird sich die eine ursprüngliche Wirksamkeit des Urverhältnisses in eigenthümlicher Art erweisen, wenn sie sein Lebensdaseyn von dessen Grunde herauf durchdringet und also in ihm zeitlich lebendig ist. Denn wie sie von der Einheit ihres Grundes aus allgemein ist und die Besonderheit des Menschen, dessen Leben sie durchdringet, eben dadurch der Selbstsucht entziehet, daß sie dieselbe in die ursprüngliche Einheit und die in ihr gegründete Allgemeinheit zurücksetzt; so nimmt sie selbst ihrerseits, in diese Besonderheit einwirkend, um ihre Eigenwilligkeit aufzulösen, die Eigenthümlichkeit ihrer Weise in sich auf. Also e i n e Frömmigkeit, wie e i n e Tugend, in unendlicher Mannichfaltigkeit der zeitlichen Erweisung. Hier ist sie zu betrachten, wie sie ihrem Wesen nach dieselbe ist, und vorerst noch ohne Berücksichtigung der trübenden und verkehrenden Einwirkungen der Sinnlichkeit und Selbstsucht des zeitlichen Menschen.

Unterscheiden aber muß die Betrachtung zum Zwecke der Deutlichkeit, wie sich die Frömmigkeit, ihrem Wesen nach betrachtet, erweiset: 1) unmittelbar in dem Leben des Menschen an sich, indem sie es innerlich und nach außen zu durchdringet; 2) in Ueberzeugungen von dem Laufe der Welt, wie fern er von Gott aus in Beziehung zum Menschen stehet; und eben darum 3) in Erwartungen. — Es folgen sich diese Betrachtungen in der angegebenen Ordnung aus innerer Nothwendigkeit, weil ihre Gegenstände in einer solchen lebendigen Verbindung stehen, daß der folgende aus dem zunächst vorhergehenden — die Ueberzeugung von dem Weltlaufe aus der frommen Gesinnung und die Erwartung aus jener Ueberzeugung — von selbst hervorgeht.

Erster Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit wie sie sich in dem Leben des Menschen an sich erweiset.

I. Ueberhaupt.

62.

Das Leben des Frommen ein Leben in und aus Gott.

Es ist zuerst im Allgemeinen zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, wie die Religion als Frömmigkeit das ganze Leben des Frommen durchdringt; sodann im Besondern, wie sie sich von seinem Innersten aus in allen seinen Beziehungen erweiset.

Das Leben des Frommen ist mit Wissen und Willen ein Leben in Gott und aus Gott. Es findet sich ursprünglich als ein Leben, das aus Gott ist, was es wesentlich ist, und das in Gott stehet; also will es auch nichts anderes seyn, will nichts für sich allein seyn, will sich nicht aus Gott versetzen, sondern will in ihm bleiben und was es für sich, in seinem Daseyn ist, nur aus ihm seyn.

Dieses Beides also in Einem: das wissentliche und freie Bleiben des Menschen in Gott und seine Belebung aus Gott, ist das Wesen der Frömmigkeit. Denn das ist die ursprüngliche Bethätigung des Verhältnisses Gottes zum Menschen, ist dieses Verhältnisses ursprüngliche wirksame Erweisung im Leben des Menschen. Mit anderen Worten: das Leben des Frommen findet sich ursprünglich Gott geeinigt und bleibt in dieser Einigung auch indem es selbst sich nach außen erweiset. Es ist in seinen Gedanken und seinen Gefühlen, in seinem Streben, in seinen Gesinnungen und Handlungen nichts anders als was es in und aus Gott ist, ist ein Gott ergebenes und aus Gott beseeltes Leben.

63.

Wie damit die Selbstständigkeit des Menschen bestehet.

Kann aber und wie kann mit solchem Leben die Selbstständigkeit, die Freiheit, und das Bewußtseyn von ihr bestehen?

Man könnte sagen, sie bestehe nicht damit und solle überhaupt nicht bestehen; der Fromme habe als solcher sich seiner Selbstständigkeit gegen Gott begeben, und diese Selbstbegebung sey das Wesen

der Frömmigkeit. Diese Antwort scheint in dem innern Wissen des Menschen, daß er sich seines eigenen Willens gegen Gottes Willen begeben müsse um fromm zu seyn, das Zeugniß ihrer Wahrheit zu finden; und doch enthält sie, wenn sie unbedingt gelten will, eine zweifache Falschheit. Sie ist falsch 1) wiefern sie eine Selbstständigkeit des Menschen als eine unbedingte voraussetzt. Sie ist falsch 2) wiefern sie dann das Wesen der Frömmigkeit in Selbstbegebung des Menschen setzt. Wohl kann das Leben des Menschen mit seiner Selbstständigkeit zeitlich in Gegensatz gegen Gott treten; ursprünglich aber ist sein Selbst und sein Bedingtseyn aus Gott nicht geschieden, steht nicht neben oder wider einander (40). Sonst müßte der Mensch zwei Wesen, ein von Gott unbedingtes, also an und aus sich seiendes, und ein anderes aus Gott haben, und aus ihnen ein zweifaches Lebendigkeitsgesetz. Ja es müßte noch ein drittes als die Entscheidungskraft, welches von diesen Gesetzen in dem so zusammengesetzten Menschen herrschen solle, hinzukommen; und es wäre kein ursprünglicher Grund, keine innere Nothwendigkeit vorhanden, vielmehr dem einen als dem andern zu folgen. In Wahrheit aber erzeugt sich erst mit der Zeitlichkeit und Besonderheit des Lebens die Möglichkeit, sich aus der ursprünglichen Lebenseinheit heraus in eine falsche, nur in negativem Sinne unbedingte, innerlich gehaltlose und gesetzlose Selbstständigkeit und mit ihr in Gegensatz gegen die ursprüngliche Bedingtheit zu versetzen; und diese falsche Selbstständigkeit muß allerdings aufgeopfert werden, auf daß der Mensch, in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott zurücktretend, fromm sey. Die wahre Selbstständigkeit aber des Menschen und sein Bedingtseyn aus Gott ist ursprünglich eins, da sein Leben nur als ein solches, das in Gott stehet und Leben aus Gott ist, auch in seinem Ansichseyn ein wahres Selbst mit wahrem innern Wesens- und Lebensgehalte ist. Nur dadurch nämlich, daß es durch Gottes Urthätigkeit als ein geistiges, d. i. ein seiner Selbst mächtiges Leben gesetzt ist, also aus Gott, aber ohne Ausscheidung aus ihm, nur dadurch ist es von Gott aus ein Selbst, ein selbstständiges Leben.

So ist das Leben des Menschen zwar kein urselbstständiges, ist aber als ein solches Leben, in welchem der Geist nicht im Seyn

befangen ist, der Unbedingtheit theilhaftig. Diese aus Gott dem Menschenleben zu Theil gewordene Unbedingtheit ist die Freiheit des Menschen. Kraft derselben kann der Mensch nach außen zu von sich selbst aus leben, als wenn er ein in sich selbst stehendes Leben wäre. An sich aber ist diese Freiheit, wenn man von ihrem Ursprunge und der Bedeutung, die sie aus ihm hat, absieht, und sie nur als das Vermögen der Selbstbestimmung im Menschen betrachtet, wesenleer und gesetzlos. Wesen und Gesetz hat und ist sie nur wenn sie sich nicht von ihrem Urgrunde abschließt und ausscheidet, sondern aus ihm Kraft und Leben ist. Nur dann ist sie die ursprünglich lebendige Freiheit und als solche die ursprünglich freie, die rechte und volle Lebendigkeit des Menschen. Und eine solche ist die Freiheit, die Selbstständigkeit des Frommen. Sein Leben findet und bewahrt sich als ein Leben aus Gott und findet und bewahret eben damit sein wahres Selbst.

Freilich wohl, nicht unmittelbar stehet der einzelne zeitliche Mensch als solcher in Gott, sondern vermittelst des ursprünglichen Menschenlebens, das ihn mit allen andern einzelnen Menschen in sich trägt. Es ist was es ist aus Gott, durch den Gedanken und Willen Gottes, der sein Wesen und als solches die ursprüngliche Kraft seiner Daseynswirklichkeit ist. Sein in Gott seiendes Wesen ist also eine Selbstbestimmung des göttlichen Wesens und verwirklicht sich nach außen durch Selbstsetzungen, welche die Menschenindividuen sind. Wiefern es in der Beziehung auf seine Weltstelle als ein besonderes, also eigenthümliches, gedacht wird, sofern ist es der Urmensch; nicht als ein allgemeiner Begriff, sondern als ein Begriff, welcher ideale Wahrheit hat, als die Menschheit, wiefern sie das geistige Wesen der Menschen ist. Nur durch den Urmenschen ist das Leben der einzelnen zeitlichen Menschen Gott geeinigt — eine Vermittelung, die für alle Menschen gilt —; also auch nur durch ihn lebet der Fromme ein Leben aus Gott.

64.

Das lebendige Bewußtseyn des Gegründetseyns in Gott als das ursprüngliche Religionsgefühl.

Das tiefste Bewußtsein also, das tiefste Gefühl der Seele des frommen Menschen, ist ihr Bewußtseyn, ihr Gefühl, in ihrem

Wesen aus Gott bedinget zu seyn. Es ist als Gefühl das Grundgefühl aller frommen Gefühle. Keineswegs aber ist es das Gefühl eines bloßen Abhängigseyns als von einem Aeußeren, Mächtigern, dessen Macht und Willen es ausgesetzt und unterworfen sey; sondern vielmehr seinem positiven Inhalte nach das Gefühl des Gegründetseyns in Gott. Darum ist es ein Bewußtseyn, aus welchem die volle Lebenssicherheit und Lebenszuversicht quillet. Denn mit allen seinen Kräften und ursprünglichen Bestrebungen findet sich das Leben des Frommen in Gott gegründet.

65.

Wie sich dem Frommen seine Lebenskräfte und ursprünglichen Bestrebungen heiligen.

Seine Erkenntnißkraft erkennet er in diesem Bewußtseyn als Erkenntnißkraft aus Gott, und die ursprünglichen Gesetze seines Erkennens als Gesetze aus Gott, die also unveränderlich und ewig sind. Darum sind sie ihm heilig; er scheuet sich sie zu verletzen, und fühlt es als einen Frevel sie zum Dienste unlauterer Zwecke zu mißbrauchen. So heiligt sich ihm das Streben nach Erkenntniß, und auch die Wissenschaft wird ihm heilig als die Entwickelung des Wissens, das von Gott aus in der Welt und für seine Stelle in der Welt auch in ihm ist. Und so nur, d. i. als die Wissenschaft an seiner Stelle in der Welt, nicht nach ihrem Grunde und Wesen, ist seine Wissenschaft, die menschliche, eine besondere, durch Beziehungen bestimmte und beschränkte. — So sichert sich ihm zugleich der Glaube an Wahrheit. Es verschwindet die Lehre des Zweifels vor dem Wissen aus der Tiefe seines Lebens. Er weiß, daß das wahr ist, was aus Gott in der Welt ist. An dieser Gewißheit hat er einen festen Grund der Selbsterkenntniß. Was in ihm ursprünglich ist und in gerader Richtung aus dem Ursprünglichen seines Lebens hervorgeht, das ist das Wahre in ihm, denn es entspringet aus dem Urwahren. Und aus demselben Urgrunde alles Wahren und in der Beziehung auf ihn hin vermag er auch die Dinge zu erkennen, zu denen sein zeitliches Leben in Verhältniß stehet.

Auch seine Willenskraft und Thatkraft erkennet er in jenem Bewußtseyn als Kraft aus Gott und ihre ursprünglichen

Gesetze als den Ausdruck des ewigen Willens Gottes. So heiligt sich ihm seines Lebens ursprünglicher Wille. Denn er ist — das weiß er — nicht seines Lebens besonderer Wille, sondern ein Wille, der aus Gott auch in ihm ist, und Gottes Wille ist unveränderlich. Daher die Unerschütterlichkeit seines Glaubens an das Gute und Rechte; denn er weiß, es ist in dem ewigen Willen gegründet. Daher auch die innere Sicherheit seines Wollens und Handelns. Er ist darin sich selbst getreu und ist zugleich Gott getreu; denn was seines Lebens wahrer Wille ist, das will es aus Gott an seiner Stelle in der Welt. — So heiligen sich dem Frommen die Gesetze des Guten. So heiligt sich ihm die Tugend. Er erkennet sie als die geistige Kraft, die aus Gott im Menschen wirket und eben als solche Kraft die ursprüngliche Freiheitskraft des Menschen ist, durch welche sich sein Leben in volle Einstimmung zu sich selbst und zur Welt und eben damit zum Willen Gottes für seine Stelle in der Welt setzen kann. So stehet ihm die Tugend in der Religion und die Tugendlehre in der Religionslehre, und die Religion als Erkenntniß ist ihm in dieser Beziehung die Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote.

In und mit der Heiligung seiner Erkenntnißkraft und Willenskraft heiligt sich ihm seine Vernunft, welche die ursprüngliche Einheit dieser Kräfte ist. Denn er weiß, sie ist nicht seine Vernunft als eine auch in ihrem Grunde und Wesen besondere, sondern sie ist der Geist, der von Gott aus in der Welt und auch in ihm ist für seine Stelle in der Welt. So sichert sich ihm das Vertrauen auf die Vernunft; es findet sich von Gott aus gegründet.

Auch die Kräfte, die in den verschiedenen Beziehungen des Lebens aus der Vereinigung jener geistigen Grundkräfte hervorgehen, bekommen in dem Leben des Frommen ursprüngliche Tiefe und Heiligung. Insbesondere die Kraft des geistigen Bildens, wenn sie die vorherrschende seines Lebens ist. Begeistert aus Gott hebt sie aus ursprünglichem Lebensgrunde das Uebersinnliche herauf und stellt es in sinnlicher Hülle vor den Menschen hin, auf daß es in ihr seinem beschränkten Sinne vernehmlich durch ihn sein Gemüth anspreche und es zu der Ahnung des Göttlichen erwecke.

Es heiligen sich also durch die Religion alle geistige Lebenssäfte und ursprüngliche Lebensbestrebungen des Menschen. Sie besteht selbst wesentlich in dieser Heiligung. Es heiligen sich durch die Religion mittelbarer Weise auch die Naturkräfte des Menschenlebens, indem sie durch dieselbe ihrer eigenen Lust und Rohheit entnommen und in das wahre Leben des Geistes zurückgesetzt werden, zur Vermittlung seiner Wirksamkeit in der Welt.

Indem so die Religion das ganze Leben des Menschen durchdringet, ist sie in ihm lebendig. Sie geht in seine Seele ein und nimmt sie in sich auf, und wird so selbst zum Leben des Menschen. Eben damit zwar nimmt sie in Jedem eine lebendige Eigenthümlichkeit an; nicht aber so daß sie von der Natureigenthümlichkeit eines Jeden überwältigt in ihr zu einem sinnlichen Lebenszustande würde, sondern vielmehr so daß sie die Natureigenthümlichkeit, ohne sie aufzuheben, von ihrer ursprünglichen Geistigkeit aus läuternd dem Geiste gewinnet. Darum ist sie auch, wenn sie recht lebendig ist, nicht als ein bloßes Gefühl in der Seele, sondern als ein Gefühl das urgeistigen Ursprunges und also auch Gedanke und Kraft ist. Wohl aber mag sie sich hier mehr in dieser, dort mehr in jener Form erweisen; bei diesen Menschen mehr in der Reinheit und Innigkeit des Herzens, bei andern mehr in der Tiefe und dem Ernste des Geistes. Allen aber gibt sie die Gewißheit der ursprünglichen Lebensgründung.

Darum wirket der Fromme auch im äußern Leben mit Zuversicht, aber ohne Vermessenheit und mit Selbstbescheidung. Er beschränkt sich in seinem Streben auf das Maß der ihm verliehenen Kraft in der durch seine besondere Stelle in der Welt bestimmten Richtung, und bescheidet sich, wenn der Erfolg seinem Streben nicht entspricht, daß das Gute nicht gerade durch ihn verwirklicht werden müsse. Zugleich behütet ihn die Religion, da sie dem Leben Tiefe und eben damit Fülle gibt, vor der Dürftigkeit eines Daseyns, das nur ein äußeres Lebensgetriebe ist, vor der leeren Oberflächlichkeit der Gefühle, Bestrebungen und Freuden. Auch bewahret sie vor der Sclaverei unter Sachen und Begierden, da sie das Wirken der wahren Lebensfreiheit ist.

66.

II. Im Besondern.

Die Religion als Frömmigkeit in den Gefühlen und Gesinnungen gegen Gott.

Wenn die Religion als Frömmigkeit das ganze Leben des Menschen durchdringet, so erweiset sie sich auch in allen Richtungen, Verhältnissen und Beziehungen, also nicht allein im Innern sondern auch im Aeußern seines Lebens, im Aeußern aber, d. i. in seinen Weltbeziehungen, als aus dem Innern.

Im Innern des Lebens des Menschen erweiset sich die Frömmigkeit zunächst in Gefühlen, welche, als entsprungen aus der geistigen Lebenstiefe, nicht vorübergehende Bewegungen sind, sondern zu bleibenden Seelenzuständen, und, da sie auch das Denken und Wollen beseelen, zu Gesinnungen werden. So erweiset sie sich vorzüglich in der Richtung der Menschenseele zu Gott

1) in den Gefühlen und Gesinnungen der Ehrfurcht vor Gott. Es sind die Gefühle und Gesinnungen der unbedingten Achtung des Heiligen und der tiefen Scheu vor ihm, die mit keinem freveln Uebermuthe bestehet. Sie sind das Wesen der wahren Gottesfurcht.

2) in den Gefühlen und Gesinnungen der Demuth, d. i. der gänzlichen Selbstbescheidung vor Gott. Denn der Fromme weiß und fühlt, daß er vor Gott und gegen ihn kein Verdienst hat. Er verachtet nicht die Menschheit in sich, macht sich nicht schlecht — das thut die falsche, den geistlichen Dünkel nährende Demuth — aber er weiß und fühlt, daß er, was er Gutes ist und vermag, nur durch die Kraft ist und vermag, die er aus Gott hat und die sein wahres Wesen ist. Von selbst treten also

3) die Gefühle und Gesinnungen der Dankbarkeit hinzu, als der Anerkennung, daß Gott, die Urliebe, der Urquell aller wahren Güter ist. Auch

4) Die Gefühle und Gesinnungen der willigen Ergebung und des unbedingten Vertrauens. Denn der Fromme weiß, daß nicht Willkür und Gewalt sondern Liebe das Gesetz ist, das aus Gott sein Leben leitet. Darum auch einigen sich mit den

Gefühlen und Gesinnungen der Hingebung an Gott in der Seele des Frommen

5) die Gefühle und Gesinnungen der Belebung aus Gott. Denn aus Gott — weiß er — ist wahres, freies, ist ewiges Leben auch in ihm. Beide Arten von Gefühlen und Gesinnungen durchdringen sich

6) in der Liebe zu Gott. In ihr fühlt sich der Mensch Gott hingegeben, Gott eigen, und zugleich lebendig aus Gott. Denn Liebe als Gefühl ist Gefühl der Lebenseinigung und der daraus quellenden Lebensbefriedigung; die Lebenseinigung aber erfolgt durch Geben zugleich und durch Empfangen des Lebens. So ist die Liebe Gottes die Seele selbst der Frömmigkeit und der lebendige Grund der Lebensbeseligung.

Aus diesen Gefühlen und Gesinnungen erzeugen sich, wenn sie die Seele erfüllen, von selbst die Seelenzustände der Andacht, d. i. der Hinwendung des gesammelten Gemüthes zu Gott — einer Hinwendung, welche, mit der Oeffnung des Herzens vor Gott verbunden, zum Gebete wird; — der Sehnsucht nach voller Einigung des Lebens mit Gott; — der Gottesinnigkeit, d. i. der innern Befriedigung und Lebensfreudigkeit in dem Gefühle der Lebenseinigung mit Gott; — und der Begeisterung aus Gott, d. i. des Lebenszustandes, worin der Fromme seine Gedanken und sein Streben von Gott aus auf das Höhere im Leben gerichtet, auch wohl seine Kraft des Erkennens und Thuns durch das Wirken des Gottesgeistes in ihm erhöhet fühlt, zwar nicht über den Standpunct und die Grenzen der Menschenkraft überhaupt, aber doch über die gewöhnliche Beschränktheit, wenn nämlich aus der Andacht entweder eine größere Klarheit in sein Leben eintritt und sich über die Vergangenheit und in die Zukunft hin verbreitet, oder eine größere Entschiedenheit und Festigkeit zum großen Entschlusse und zur großen That. — Der Zustand der Begeisterung ist bei dem wahren Frommen nicht Schwärmerei, sondern von Besonnenheit und Bescheidenheit durchdrungen; ist auch nicht eine schnell vorübergehende Aufwallung, sondern als Richtung auf das Höhere sein dauernder Lebenszustand. Das Höhere aber im zeitlichen Menschenleben ist Alles worin sich das Ewige erweiset, be-

besonders wiefern es durch den Menschengeist im Zeitlichen verwirklicht werden soll.

Der Inbegriff dieser Gefühle und Seelenzustände in Verbindung mit den Aeußerungen und Handlungen, worin sie sich ausdrücken oder worin sie Erweckung und Nahrung finden, ist die Gottesverehrung. Damit verbindet sich das aufrichtige und freudige Bekenntniß der frommen Ueberzeugungen und Gesinnungen; jedoch ohne sie zur Schau zu tragen oder gegen Andere damit zudringlich zu seyn.

67.

Die Religion als Frömmigkeit in dem äußern Leben und den äußern Lebensbeziehungen.

Im Aeußern des Lebens erweiset sich die Frömmigkeit durch dessen Beseelung von der Religion. Denn nicht in der Absonderung von dem äußern Leben besteht die wahre Frömmigkeit; auch nicht bloß in Gefühlen und Betrachtungen; noch weniger aber in bloßen Handlungen, welche als solche, geschieden von dem Innern, nur todte Werke sind. Sondern sie durchdringet und einigt das ganze Leben. Nicht zwei Leben führt der wahrhaft Fromme, ein frommes und ein weltliches, mit abgetrennten Zwecken und Gesetzen. Nicht also auch nur überhaupt in frommen Geneigtheiten erweiset sich die Religion als Frömmigkeit, insbesondere in der Geneigtheit gern an Gott zu denken, des innern Lebens Verhältniß zu Gott zu erwägen, die äußern Lebensereignisse von Gott aus zu betrachten, die Aufmerksamkeit und das Nachsinnen den Lehren zuzuwenden, welche von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zum Menschen handeln; sondern sie erweiset sich auch in allen Beziehungen und Verhältnissen des äußern Lebens, vorzüglich gegen andere Menschen.

Sie erweiset sich in dieser Beziehung als Liebe. Liebe ist die Lebensseele des wahrhaft frommen Menschen. Sie entspringet in ihm daraus, daß er mit allen Menschen gemeinschaftlich vermittelst des ursprünglichen Menschenlebens in Gott steht und aus Gott lebt; denn dieses Urverhältniß ist in dem Frommen kein bloßer Gedanke, sondern auch ein Wirken, und was es in ihm wirket, die Liebe, ist in ihm kein bloßes Gefühl, sondern eine geistig

beseelte Gesinnung, die mit der Zuneigung zu den Menschen zugleich die Kraft eines warmen, aber besonnenen Strebens in sich trägt. Darum belebt sie ihn zum thätigen Mitwirken für den Zweck, daß alle Menschen mit einander vereinigt in den Daseynszustand eintreten mögen, der ihrem Wesen und ihrer Stelle in der Welt entspricht.

Es ist aber die Liebe, die den Frommen gegen alle Menschen beseelt, unmittelbar von der Achtung jedes Menschen als solchen durchdrungen. Denn er weiß, daß jeder Mensch, wie er selbst, aus Gott ist; daß jeder mit ihm auf gleicher Stufe in der Weltlebendigkeit steht und seines Ursprunges aus Gott bewußt werden, auch durch seine Freiheitskraft seiner zeitlichen Lebenserweisungen mächtig seyn und ihnen die rechte Beschaffenheit geben kann. Diese Achtung ist also die Anerkennung der Menschheit in jedem Menschen. Sie ist das innere Wesen, das Lebensprincip der Gerechtigkeit, und wird sich als solches in allen Lebensverhältnissen, worin der Fromme mit andern Menschen steht, wirksam erweisen, wird ihn bewahren, in irgend einem Menschen die Menschheit zu verletzen und überhaupt irgend Jemand Unrecht zu thun. Es ist nur eine Folge dieser von der Liebe beseelten Achtung, auch die eigenthümlichen Formen zu achten, in welchen sich in Andern die Religion lebendig erweiset. Der wahrhaft Fromme wird ihre ursprüngliche Wahrheit anerkennen und gelten lassen, ohne sich der Form, in welcher die Wahrheit in ihm lebendig ist, dagegen zu begeben. Wohl zwar wird er belehren und im Guten fördern, aber nicht zum gleichförmigen Glauben zwingen wollen.

In der Beziehung auf diejenigen Menschen, die ihm im Leben zunächst stehen, heiligen sich dem Frommen erstlich die Verbindungen, welche äußerlich betrachtet bloße Naturverbindungen scheinen, zunächst also die Verhältnisse des Familienlebens. Denn er weiß und fühlt, da das Uebersinnliche in sein Gemüth eingetreten ist, daß die Lebensverwandtschaften aus ursprünglicher Lebenseinheit hervorgehen.

Heilig ist ihm auch der Staat, als das Lebensstreben und die Lebensordnung, wodurch die Menschen aus ursprünglicher, von Gott aus wirkender Gesetzlichkeit vereinigt ihren Lebenszweck äußer-

lich zu verwirklichen und darin den Willen Gottes zu erfüllen suchen. So erkennt er die ursprüngliche Begründung des Staats. Er ist ihm nicht eine bloß äußerliche und willkürliche Anstalt, die nur einstweilen noch der Religion als einer psychisch wirkenden Hülfe für ihre Zwecke nicht ganz entbehren könne. — Heilig ist ihm die Kirche, da sie das zeitliche Leben in dem ewigen halten und von ihm aus geistigen soll. — Heilig sind ihm also auch alle die Ordnungen und Einrichtungen des bürgerlichen und kirchlichen Lebens, welche nicht willkürlich, sondern von dem Geiste aus nothwendig sind, auf daß theils in ihnen, theils durch sie das Leben seinen ihm von Gott gesetzten Zweck im Zeitlichen erreiche.

So heiligt sich ihm auch sein besonderer Beruf, d. i. sein besonderer Wirksamkeitskreis, welcher innerlich durch seine Anlage, äußerlich durch sein Amt oder Geschäfft und durch seine besondere Stellung in dem Vereine der Menschen bestimmt wird. Er erkennet ihn als die Hinweisung auf das, was er nach dem Willen Gottes in der Welt thun, wie und wo er zu der Lösung der allgemeinen Aufgabe der Einführung des Reiches Gottes auf der Erde mitwirken soll.

So also erweiset sich die Frömmigkeit überhaupt als die gänzliche Durchdrungenheit des Lebens des Menschen von dem Geiste Gottes und eben darum als die Heiligung seines zeitlichen Lebens. Daher dann auch von selbst die Geduld und das Vertrauen, die Gelassenheit und der Muth, womit der Fromme die Beschwerlichkeiten und Widerwärtigkeiten des zeitlichen Lebens erträgt. Denn ganz anders betrachtet er die Welt und ihren Lauf als derjenige, dessen Gemüth selbst in dem Weltlaufe befangen ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie sie sich in den Ueberzeugungen des Menschen von dem Laufe der Welt erweiset.

68.

Wie die Menschengeschichte dem Menschen erscheint, der sich ihr ohne innere Lebenszuversicht zuwendet.

Wie sich dem Menschen, der seinen Blick zum Himmel erhebt, eine ewige Gesetzlichkeit des Daseyns vor Augen stellt; und wie sein Verstand nicht allein in der Wechselwirkung der Weltkörper, sondern auch in den Beziehungen der mannichfaltigen Naturdinge der Erde aufeinander und in ihrer innern Einrichtung eine wunderbare Zweckmäßigkeit nicht verkennen kann (34): so tritt ihm dagegen aus der Menschengeschichte, wenn er nur von außen in ihr Aeußeres schaut, eine verwirrende Unordnung entgegen. Sie scheint einem Strome gleich, der anfangslos und endlos, wie grundlos, Alles, was er aus sich emportreibt auch wieder verschlinget. Die Zeiten, die Völker der Vergangenheit, sind nur verschiedene Theile und Richtungen seines bald wild forteilenden, bald träge bleibenden, auch wohl Seen und Sümpfe absetzenden Laufes; und nun größtentheils und auf immer verlaufen oder vertrocknet! — So ist auch die Gegenwart an sich wesenlos, ist nur ein vorübergehender Zustand des mannichfach getheilten Stromes der Zeit. Nur scheinbar ist ihr Bestehen. Sie wird bald zerflossen, wird bald Nichts seyn mit allen ihren Freuden und Leiden, Entwürfen und Bestrebungen. Ja, sie ist auch jetzt schon Nichts! So findet der Mensch, der das denkt, auch sich selbst nur eine der bald zerrinnenden oder zerschellenden Wellen dieses Stromes, oder eine seiner Blasen, in denen er sich spiegelt. Wie viele zergehen kaum entstanden! und wenn nur alle sanft verflössen! Aber es ist da in dem Fortströmen sehr oft zugleich ein wildes Toben und ein feindliches Zerstören. Es dränget und vernichtet eine Welle die andere; viele werden verschlungen von bodenlosen Strudeln, andere werden gewaltsam zerschlagen am felsigen Ufer; und ganze Wogenmeere stürmen gegeneinander. — Bisweilen zwar und hier und da scheint es als

wenn ein steter, ruhiger, gesetzlicher Gang eintreten wollte in diesen Strom des Lebens. Aber es ist nur Schein. Denn was könnte halten oder Ordnung geben? — Alle Kraft selbst, die da erscheint, ist ja nur ein Fließendes und fließend Vergehendes, ist nur ein Drang oder ein Spiel des Stromes. — Die Tugenden also, die hier und da aus der wilden Bewegung der Menschengeschichte hervorleuchten — der ordnende Verstand, der gesetzgebende Wille, die Kräftigkeit der wohlbedachten That — sind doch nur eitle, wesenlose Bestrebungen, einem Alles treibenden und Alles verschlingenden blinden Schicksal preisgegeben.

So erscheint die Menschengeschichte dem, der ohne Tiefe des Bewußtseyns und ohne innere Lebenssicherheit nur ihr Aeußeres vernimmt, also dem unsteten, schwebenden, mit seinem Denken und Wollen zwischen sich und der Außenwelt hin und her fahrenden Menschen.

69.

Wie sie dem Menschen erscheint, der sich ihr mit dem Selbstständigkeitsbewußtseyn seines Lebens zuwendet.

Anders erscheint sie demjenigen, welcher, der Selbstständigkeit seines Lebens bewußt, innere Lebenszuversicht gewonnen hat. Er weiß, daß sein Leben eine Kraft hat oder vielmehr ist, die, wie aus einer tiefern Macht her dem Naturdrange widerstehen, ja selbst in den Naturlauf wirkend eintreten und Geistiges in ihn einzusetzen wenigstens streben kann. Für ihn hat also das Streben der Menschen eine ganz andere Bedeutung; denn aus sich weiß er, daß ihr Leben für sein äußeres Daseyn sich selbst großentheils anheimgegeben ist, daß es sich selbst in der Zeit verwirklichen will und soll, und in ihr wird, wozu es sich macht. Ihm also ist die Menschengeschichte das Sichselbstverwirklichungsstreben des Menschenlebens, sein Ringen von seinem geistigen Wesen aus zu zeitlich wirklichem Daseyn. Damit erkennt er zugleich die Wesenhaftigkeit der Tugenden, die sein inneres Bewußtseyn aus der Menschengeschichte ansprechen, der Tugenden der Besonnenheit, der Selbstmäßigung, der Standhaftigkeit. Er trägt sie der Idee nach in sich und erkennet sie an als die Erweisungen des Wesentlichsten seines Lebens, als die Erweisungen seiner

Urkraft, der ursprünglichen Freiheitskraft; er fühlt sich in seinem Daseyn gestärkt, indem er sie durch alle Zeiten hin walten sieht, und weiß, daß es nur diese Kraft, nur dieser Lebensgeist ist, was das Menschengeschlecht vor der Fäulniß und Auflösung bewahrt hat.

Aber kaum findet er es dadurch gerettet! Denn sparsam, nur wie in der äußersten Noth, erweiset sich diese ursprüngliche Selbstkraft des Lebens; sie herrscht in der äußern Wirklichkeit eigentlich nie und nirgends. Im Allgemeinen lastet die Masse und die blinde Nothwendigkeit auch auf dem Menschenleben und seinem Gange. Wie viel Dunkles war da immer und ist da noch, und wie viel Versunkenes! wie viel roher Trieb und wildes Streben auf der einen, und wie viel träges Liegen auf der andern Seite! und wie viel leere Form und Eitelkeit! Ja selbst jene Freiheitskraft des Lebens, die allein es retten kann von den blinden Schicksalsmächten, verkehrt sich so oft zu seiner ärgsten Zerstörerin. Mit ihr treten dann die Menschen selbst einander feindselig entgegen und bekämpfen sich mit allen Mitteln der List und der Gewalt, des Truges und der Ungerechtigkeit, welcher nicht selten selbst das Gesetz zur Waffe oder Schlinge dienen muß.

Es kann sich also auch der Mensch, der das Bewußtseyn der wesenhaften geistigen Kraft hat, doch die Noth des Menschengeschlechts nicht verbergen. Von den ältesten Zeiten an bis zu der jetzigen sieht er es nur mühsam der äußern Natur sein Daseyn abringen, sieht es in sich selbst zu feindlichem Gegenstreben zersetzt, und auf der einen Seite durch übermüthige Unterdrückung, auf der andern durch feige Knechtschaft den Adel der Menschheit entweihen. Schnöde Lust, Tücke und gefühllose Grausamkeit sieht er auch jetzt noch thierisch und boshaft unter den Menschen wüthen, und es gibt keinen Augenblick, in welchem nicht tausend Herzen von tiefer Trauer erfüllt oder von unsäglichen Schmerzen zerrissen würden, eine Beute hoffnungsloser Verzweiflung. — So werden auch des geisteskräftigen Menschen Betrachtungen über Lebenslauf und Lebensziel des Menschengeschlechts leicht trübe und düster; sie werden es um so mehr, je mehr er mit aufrichtiger Liebe seine Mitmenschen im tiefen Herzen trägt. Wendet er dann sein ernstes und durch solche Betrachtungen getrübtes Auge von der Menschenwelt zu der Welt des niedern

Lebens, so findet er nun auch da nicht Alles zweckmäßig, wenigstens nicht alles gütig eingerichtet. Auch da ist, meint er, noch viel rohe, gesetzlose Gewalt, mit der das Leben nicht bestehen kann; und so viel dürftiges Lebensdaseyn! und so manche Gattung von Lebendigen, die nur zur Plage oder zum Schrecken der andern da zu seyn scheint! und auch unter diesen nicht freien Lebendigen so viel Feindschaft und Grausamkeit, so viel Schmerz und Angst! Auch da also Zerstörungstrieb und Bösartigkeit, wie wenn ein böser Geist auch durch die Natur hinwirkte.

70.

In welche Grundüberzeugungen der Fromme diese Welterscheinung aufnimmt.

Diese Welterscheinung tritt der Betrachtung der zweckmäßigen Einrichtung der Welt entgegen, mit dem Anspruch ihr gegenüber oder mit ihr auch zu gelten. Nichts von ihr wissen, oder das Wahre, was sie hat, geradezu leugnen zu wollen, besteht nicht mit der Verehrung der Wahrheit. Auch thut das der Fromme nicht; er verbirgt sich nicht, was unerfreulich ist in dem Streben der Menschen und was uneinstimmig scheint in der Natur. Es kann ihn betrüben, und es betrübet ihn in Wahrheit mehr als den Sinnlichen, der nur in den Empfindungen und Gefühlen der zeitlichen Gegenwart lebt, und als den Selbstsüchtigen, den nur das kümmert was ihn selbst trifft; aber es kann den Frieden seiner Seele nicht zerrütten. Denn seine Weltauffassung ist von der Gewißheit durchdrungen, daß die Welt aus Gott ist und durch Gott besteht; daß Gottes Geist in ihr waltet; daß das gut ist, was Gott will; und daß sein Wille geschieht. Da das ein ursprüngliches Wissen in ihm ist, aus seinem Lebensgrunde fest wie sein Leben; so kann es nicht dadurch erschüttert werden, daß ihm in der Natur Einiges zwecklos, auch wohl zweckwidrig scheint, und daß in der Menschengeschichte Vieles verkehrt und eitel ist. Vielmehr tritt von jenem Urwissen aus, indem er von ihm aus sinnend des zeitlichen Daseyns Beschaffenheit betrachtet, auch in diese dunklere Seite der Erscheinungswelt eine Versöhnung und Beruhigung ein, die eine fortschreitende Aufhellung verspricht und verbürgt.

In und mit jenen Grundüberzeugungen weiß er, warum das Menschengeschlecht nicht zerflossen und unter der scheinbaren Ueber-

macht feindlicher Kräfte nicht untergegangen ist. Denn er weiß, daß eine Kraft, ein Geist aus Gott in ihm ist, und daß eine solche Kraft, ein solcher Geist, unbesieglich ist und sich immer von neuem aus seinem Urquell erholen kann. Damit erkennt er nun auch die tiefere Bedeutung jener Tugenden, die das Leben halten. Sie haben Wesen, Kraft, aus dem Urgrunde aller Kraft, und können nur aus ihm des Daseyns mächtig seyn.

Aus jenen Grundüberzeugungen weiß er auch, daß die zeitliche Welt nicht von der ursprünglichen zu scheiden ist, als hätte sie ihr besonderes Daseyn und ihren Gang und Verlauf für sich, nach eigenen Gesetzen. Er sieht vielmehr ein, daß beide nur in sofern zu unterscheiden sind, als es 1) in der zeitlichen Welt auch eitle und verkehrte Lebensstrebungen gibt, und als 2) kein zeitlicher, also vorübergehender Zustand der Welt in Gedanken festgehalten und für die vollendete Welt, also für die ursprüngliche Welt selbst in Daseynsvollendung, ausgegeben werden darf. Zu diesem Wissen und dieser Einsicht gelangt er aber nur durch Verdeutlichung jener Grundüberzeugungen. Auch bedarf dieses Wissen und diese Einsicht selbst wieder der weitern Verdeutlichung.

71.

Wie die zeitliche Welt in der ursprünglichen steht.

Fragt sich also zum Zwecke dieser Verdeutlichung der Mensch, wie die zeitliche Welt in der ursprünglichen stehe; so ist ihm das allerdings theils wegen der Befangenheit des menschlichen Denkens in der Zeit, theils wegen der Geneigtheit des Verstandes zu Abscheidungen und Gegensätzen, schwer zu beantworten; doch wohl nicht unmöglich. Er ahnet vielmehr zum voraus, daß sich ihm aus jenen Grundüberzeugungen, die mit der Religion im Gemüthe des Frommen lebendig sind, wenn er sie sich in dieser Beziehung denkend verdeutlicht, eine Erkenntniß ergeben werde. Es ergibt sich aber Folgendes:

Die ursprüngliche Welt ist die Welt, wie sie zufolge ihres Ursprunges, also wie sie aus Gott ist. Sie ist gut und wahr, als die Offenbarung des Urguten und Urwahren; ist eben darum auch schön, da sich das Ureine und Ewige in ihr offenbaret in durchaus

einstimmiger Mannichfaltigkeit. Sie kann überhaupt als das All der Dinge, in seiner Einheit betrachtet, nicht unvollkommen seyn. In diesem Sinne gilt die Lehre von der beßten Welt.

Nicht aber ein starres Daseyn ist die Welt, gleich einem ewigen Krystalle. Nicht bloß äußerlich, in ihrer Erscheinung, ist sie es nicht; sie ist es auch nicht innerlich, in ihrem Wesen. Das weiß der Mensch aus seinem Leben. Es könnte, wäre sie es, kein fühlendes Herz, kein denkender Geist, kein strebender Wille in ihr seyn. Sondern sie ist durchdrungen von Bewegung. Und nicht von außen her ist sie bewegt, wie eine Maschine; sondern die Bewegung ist in ihr, ist ihr wesentlich, ist nicht von ihr zu scheiden. Sie ist in ihr, weil ihr Wesen Leben ist, Leben aus Gott, dem Urleben; ist in ihr als die Vortretungsthätigkeit des innerlichen Seyns eben damit, daß das Seyn in ihr kein bloßes Seyn, sondern ein sich bethätigendes und auswirkendes Seyn ist. Also auch nicht durch Bewegungskräfte ist die Bewegung in der Welt, als durch Kräfte die, für sich todt, todte Masse in Bewegung setzen sollen. Es sind vielmehr diese Kräfte selbst nicht die Ursache der Bewegung in der Welt, sondern die allgemeinsten Erweisungsarten ihrer Bewegung, die allgemeinsten Wirkungsweisen ihres ursprünglichen Lebens.

Aber nicht in Gott selbst ist die Bewegung so wie sie in der Welt ist, nämlich als wenn er selbst ein Bewegtes wäre. Doch ist sie von ihm aus in der Welt; er ist der ewige Grund der Bewegung, da von ihm, von dem Urleben aus das Leben in der Welt ist. Sein Leben ist also Urprincip der Bewegung, ihre Urmöglichkeit und Urkraft, und trägt alles bewegte, also zeitliche Leben in dem Sinne in sich, daß Alles dem Wesen nach aus ihm ist. Es ist also das Urleben keinesweges von der Bewegung, welche das Wesen der Natur ist, abgeschieden; ist aber nicht selbst ein Bewegtes, sondern das Urbewegende.

Jedes Weltwesen ist und bestehet als ein Wesen an sich aus Gott, ist aber nicht gesondert in seinem Daseyn, steht vielmehr mit allen andern Weltwesen in Gemeinschaft. Jedes hat als ein selbstständiges die Kraft, den Trieb aus Gott, in dem Ganzen zu seyn, was an seiner Stelle in der Welt von Lebensdaseyn seyn kann; und diese Kraft, dieser Trieb, ist sein eigentliches Wesen, ist es

selbst nach seiner wahren Bedeutung. — Warum aber ist es nicht sogleich aus Gott alles was es seyn kann, und eben damit ein befriedigtes, ruhendes Daseyn? — so daß dann doch Alles, die ganze Welt, ein aus Gott urplötzlich vollendetes und also strebungs- und bewegungslos dastehendes Daseyn wäre? — Darum nicht weil es Leben aus Leben, weil Alles Leben ist und Lebenserscheinung. Leben aber ist kein bloßes Seyn, sondern ein Seyn, welches Thun ist; und sein Thun ist kein bloßes Denken, sondern ein Denken, welches Wollen ist. Die Einheit des Seyns und des Denkens ist der Begriff als Wesen, das Wesen als Begriff. Die Einheit des Seyns und des Wollens ist das Wesen als Wille, der Wille als Wesen. Die Einheit des Seyns und des Denkens und des Wollens ist das Wesen als Begriff und als Wille, und umgekehrt. Das ist nicht die Entwicklung eines bloßen Gedankens vom Leben, sondern der gedachten Urthatsache des Lebens. So ist jedes Weltwesen, als ein Seyn, das ein Wille ist, eine Kraft aus dem Urleben, die Kraft nämlich, sich in seinen Beziehungen zu den andern Weltwesen als das was es ist zu erweisen, also eine Daseynskraft. Diese Kraft ist, wie fern ihr andere Kräfte entgegentreten, nach außen zu ein Streben, und als der innere Grund dieses Strebens ein Trieb.

Eben damit daß also jedes Weltwesen eine Daseynskraft, ein Daseynstrieb aus Gott ist, eben damit ist es ein innerlich Unendliches, das sich in's Daseyn setzen will. Die Schöpferkraft wirkt in ihm fort als Verwirklichungskraft. Darum strebt jedes zufolge dieses Triebes, dieser Kraft, die es wesentlich selbst ist, sich zu entwickeln; und dieses Streben ist also das innere Lebensprincip seiner Daseynswelt. Denn durch dasselbe bildet jedes, von innen aus in Mannichfaltigkeit vortretend, sich zu einer Welt in der Welt aus. Eins will es seyn mit den andern von dem gemeinschaftlichen Urprincip aus, zugleich aber sich als Besonderes gegen sie behaupten und geltend machen, an sich ziehend und sich aneignend was es erlangen kann. — Daher nun, also aus dem ursprünglichen Entwicklungsstreben aller Weltwesen miteinander, überall das Werden und die Veränderung der Verhältnisse und der Zustände. So ist in der Welt die Bewegung aus der ewigen Lebensruhe; und mit der Bewegung ist die Zeit. Die entsprungene Bewegung und mit ihr

die Zeit ist also nur in der Welt. Aber Alles in der Welt hat Bewegung und Zeit, und zwar jedes eine besondere, seine Zeit, wie sie durch seinen Trieb und seine Kraft in seinem Verhältnisse zu den andern Dingen bestimmt ist. Es hat seinen Maßstab dafür von sich selbst aus.

So wird die Welt zur Natur. Sie heißt so, wie fern das Seyn in ihr ausgewirkt wird, wie fern sie also von Triebesstreben durchdrungen ist und werdend erscheinet. So fern ist auch jedes Weltwesen ein Naturwesen, wie fern jedes aus innerer Nothwendigkeit sich zum Daseyn und im Daseyn entwickelt und werdend eintritt in die Welt als Natur. — So hat jedes Weltwesen seine Geschichte, wie fern in seinem Daseyn durch freies oder unfreies, bewußtes oder unbewußtes Streben eine Folge von Zuständen ist. So ist die Welt selbst, aufgefaßt als Natur und Geschichte, eine von innen aus, von allen ihren Wesen aus, durch die Unendlichkeit der Gegensätze hin, die sie in sich trägt, strebende, wirkende, werdende, also durchhin bewegte Welt.

Und so also ist die Welt, äußerlich, nämlich in der Folge ihrer unendlichen von innen aus in äußern Beziehungen vortretenden Wirkungen aufgefaßt, eine zeitliche Welt. — So verdeutlicht sich die Ueberzeugung, daß die Welt als Natur und Geschichte, also auch die zeitliche Welt keine besondere Welt, sondern daß sie die ursprüngliche selbst ist, wie fern diese als der Geist und die Kraft des Daseyns, das Streben und mit ihm die Bewegung und mit ihr die Zeit in ihrem Schooße trägt.

72.

Die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der zeitlichen Welt und insbesondere der Menschengeschichte.

Daraus folgt 1) überhaupt, daß die zeitliche Welt Wahrheit hat, nicht für sich, aber aus der ursprünglichen, die in ihr ist als ihr Wesen; — 2) daß alles Wirken seiner Kraft oder seinem Wesen nach ein Ursprüngliches ist, wenn gleich es seinem Verlaufe und Erfolge nach als Natur oder Geschichte erscheinet und zur zeitlichen Welt gehört; — 3) daß auch die Geschichte des Menschengeschlechts als das Streben der Kraft aus Gott, die das Menschenwesen ist,

ihre Stelle in der Welt ganz einzunehmen und zu erfüllen und sich also nach außen hin zu verwirklichen, ursprüngliche Wesenhaftigkeit und Bedeutung hat; — 4) daß alle von dem zeitlosen Grunde und Wesen aus vortretende Lebensbestrebungen und Daseynssetzungen wahren Gehalt haben, und also nicht bloß zum Uebergange dienen, sondern auch für sich bedeutend sind.

Nur in oberflächlicher Betrachtung also ist die Lebensbewegung, oder die Mannichfaltigkeit des Entstehens und Vergehens der Dinge, Bestrebungen und Ereignisse, einem Strome zu vergleichen; in Wahrheit aber, oder von ihrem Grunde aus betrachtet, steht sie in ewiger Ruhe. Sie ist von diesem ihrem Grunde aus begriffen die volle Lebenswirklichkeit, welche die Welt aus Gott ist. Vor dieser Betrachtung bildet die unendliche Daseynsmannichfaltigkeit ein von Leben durchquicktes Ganze, in welchem Jedes für sich zugleich und mit allem Andern des Wesens theilhaftig ist. Darum ist auch nicht bloß in dem zeitlichen Miteinanderseyn das Eine so wie es ist, weil das Andere so ist wie es ist; sondern auch in dem Nacheinanderseyn ist nicht bloß das Folgende so wie es ist, weil das Vorhergehende so war wie es war, sondern auch das Vorhergehende ist wie es ist durch seine Beziehung auf das was nachher vortritt, aus der gemeinschaftlichen Mitte und Einheit, dem Leben, aus welchem alles Leben und Daseyn ist. Von ihm aus betrachtet wird alles Nacheinanderseyn zu einem die Zeit in sich tragenden Miteinanderseyn, und also der Strom des Lebens wie zu einer im Lebensmeere wallenden stetigen Lebensbewegung.

73.

Folgen für das Streben der Welt.

Es bewährt sich durch diese Erkenntnisse die Ueberzeugung, daß die Welt als Natur und Geschichte ihrem wahren Inhalte nach nicht von Gott geschieden, sondern ihm durch die ursprüngliche Welt, d. i. durch ihr Wesen, ihre Kraft, ihren Geist, verbunden ist, daß also auch dasjenige Streben in ihr, welches aus den ursprünglichen Kräften und Trieben der Dinge hervorgeht, aus Gott in ihr ist. Daraus folgt 1) daß solches Streben sein Ziel erreichen werde; 2) daß jedes Leben zur Selbstbefriedigung

gelangen werde, wie fern es in seinem Streben seinem Wesengetreu bleibt. Es ergibt sich also auch, daß Gottes Wille auch in der Natur und in der Geschichte, also in der zeitlichen Welt, waltet, sich als das ursprüngliche Streben der Dinge der Welt erweisend, da das ursprüngliche Streben eines jeden der in und mit ihm für seine Weltstelle in die Welt eingetretene und so zu seinem Trieb, seiner Kraft, seinem Willen, zu seinem geistigen Wesen selbst gewordene Wille Gottes ist.

Nur solches Streben und Wirken in der Welt käme nicht aus Gottes Willen, welches kein Wesensstreben wäre, sondern aus einem Willen hervorginge, der sich als ein besonderer Wille erst in in der Welt erzeugt hätte. Es könnte also auch auf kein wahres, durch Gott begründetes Ziel gehen, demnach auch zu keiner wahren Lebensbefriedigung führen, wohl aber vielleicht den Fortgang des Lebens auf der geraden Bahn zu seinem Ziele hemmen oder stören.

74.

Betrachtungen über das Uebel in der Welt, besonders über das Böse. Seine Möglichkeit und Wesenlosigkeit.

Wenn sich nun der Mensch mit diesen, mehr oder weniger verdeutlichten Ueberzeugungen zu der zeitlich wirklichen Welt hinwendet; so wird er über die Unvollkommenheiten, die ihm darin vortreten, folgende Betrachtungen anstellen.

Da kein endliches, besonderes Wesen ein unendliches, keines also mangellos seyn kann; so ist in diesem Sinne kein Wesen in der Welt vollkommen. Auch ist jedes zufolge der Gemeinschaft, worin es mit den andern steht, Bestimmungen von außen her, also dem Leiden im weiten Sinne dieses Wortes unterworfen. So auch der Mensch. Diese Unvollkommenheit ist also eine nothwendige; sie ergibt sich mit dem Begriffe eines Weltwesens. — Daß es aber so viel niedriges, dürftiges Lebensdaseyn gibt, erklärt sich daraus, daß in der Welt alles Mögliche wirklich ist. Ohne das wäre sie selbst unvollkommen. Mit einem Besondern ist alles Besondere nothwendig zum Ganzen. Ueberall in ihr ist jede Daseyns- und Lebensstufe wirklich, die da wirklich seyn kann. Jedes lebendige Wesen aber, welches seine Stufe seyn möge, findet volle Befriedigung, wenn es ist oder wird was es seyn kann. So versöhnet

sich das Gefühl und Bedürfniß der Lebendigen mit der Beschränktheit, womit jedes als ein Besonderes behaftet ist.

Die Unvollkommenheiten des geistigen Lebens der Menschen insbesondere bestehen theils in Geistesschwäche, theils in Einseitigkeit, theils in Verkehrtheit der Richtung der geistigen Thätigkeit. Die Geistesschwäche, wiefern sie nicht in der Beschränktheit des Menschenlebens als solchen ihren Grund hat, kann im Einzelnen durch Lässigkeit der Freiheitskraft, so wie die Einseitigkeit der Geistesrichtung durch Einseitigkeit der Ausbildung verschuldet seyn; beide sind aber auch im Allgemeinen darin gegründet, daß sich das Menschenleben in Mannichfaltigkeit der Stufen und der Arten entwickelt und also in den verschiedenen Menschen nur in verschiedener Weise und in verschiedenem Umfange seines Daseyns mächtig werden kann. Darum ist wieder innerhalb der Menschenwelt jeder Mensch, als ein besonderer, an seiner Stelle in ihr nothwendig in eben dem Sinne unvollkommen, als es das Menschenleben selbst im Ganzen der Welt ist. — Die Verkehrtheit aber der Richtung der geistigen Kraft entspringet aus der Selbstversetzung der Freiheit zu Eigenwillen. Diese Selbstversetzung ist das eigentlich Böse in der Menschenwelt und überhaupt in der Welt des geistigen Lebens. Es heißt Sünde in der Beziehung auf den Willen Gottes, als bewußte und eigenwillige Abweichung von ihm. Es heißt Thorheit, wiefern sich in der Zweckwidrigkeit des Strebens zunächst eine Verkehrtheit des Denkens zu Tage legt. — Die Möglichkeit des Bösen ergibt sich mit der Freiheit endlicher, besonderer Wesen. Denn als freie Wesen sind sie aus Gott ihrer Lebensserweisungen mächtig, können sich nach außen zu selbst entschließen und bestimmen. Mit dieser Selbstentschließungs- und Selbstbestimmungskraft nun können sie sich entscheiden, entweder aus dem Grunde und Wesen ihres Lebens zu leben, wodurch dann ihr ursprüngliches Leben in gerader Richtung auch in ihr äußeres, zeitliches Daseyn vortritt; oder aus sich als besondere Wesen zu leben, wodurch sie also in Gefahr kommen, in ihrem freien Leben eine Richtung anzunehmen, die mit ihrem ursprünglichen Lebenswillen, also auch mit dem Willen Gottes, nicht übereinstimmt, auch wohl demselben widerstreitet.

Das ist die Möglichkeit des Bösen; es ist aber noch nicht dessen **Wirklichkeit**. Denn das Besondersseyn eines Wesens, d. i. daß es als **ein** Wesen ein besonderes ist, ist für sich noch nicht das Böse; es wird erst dann zum Bösen, wenn dieses Wesen aus der Einigung mit dem Ureinen und Allgemeinen hinaustritt. Wollte man sagen, alles Realmögliche müsse wirklich seyn oder werden, es werde also mit der Möglichkeit des Bösen seine Nothwendigkeit, also auch seine Wirklichkeit erkannt; so ist zu bedenken, daß das Böse nicht in dem Sinne real möglich ist, wie dieser Ausdruck in jenem Satze genommen wird. Es würde nämlich dann in dem Urgrunde alles Lebens gegründet seyn, wäre folglich nicht böse, sondern gut. Wohl aber gilt jener Satz in dem Sinne, daß sich das Besondersseyn in der Welt wie in natürlicher so in geistiger Weise geltend machen muß. Das kann es aber und soll es, ohne darum aus dem Grunde und Wesen hinauszutreten aus dem es sein Seyn und seine Wahrheit hat. Denn die relative Selbstständigkeit eines Wesens steht nicht im Widerstreite mit seiner ursprünglichen Bedingtheit, und die Eigenthümlichkeit seines Lebens steht nicht im Widerstreite mit seiner ursprünglichen, also allgemeinen Gesetzlichkeit.

Hiermit beantwortet sich zugleich bestimmter die Frage über den ersten Grund und Ursprung des Bösen. Es erzeuget sich der Wirklichkeit nach nur in der Welt, ist aber der Möglichkeit nach aus Gott in ihr. Denn seine Möglichkeit ist eben damit gesetzt, daß in dem Urwillen der Urkraft, sich in Mannichfaltigkeit zu offenbaren, also in dem ursprünglichen Schöpferwillen, eine Mannichfaltigkeit besonderer Wesen gegründet ist und mit ihnen die Möglichkeit von solchen, deren Streben sich in ihr besonderes Selbst versetzen kann. Des Bösen Möglichkeit ist also eben damit aus Gott in der Welt, daß Besonderheit und Freiheit des Lebens aus ihm in der Welt ist. — Es ergibt sich zugleich, in welchem Sinne man von Gott sagen könne, daß er das Böse **zulasse**. Angenommen wird mit dem Begriffe des Zulassens, daß Gott selbst das Böse nicht wolle. Der Begriff des Nichtwollens kann aber in einem positiven und in einem negativen Sinne genommen werden Was Gott in jenem Sinne nicht will, das kann nicht ge-

schehen; es bleibt also nur der negative Sinn. Der Begriff der Zulassung des Bösen besteht demnach nur in so fern, als in der Welt geschehen kann, was nicht aus Gottes Willen kommt, und das eben ist das Böse.

Zugleich aber erkennet die Betrachtung, daß das verkehrte Streben als solches ein wesenloses Streben ist, da es sich selbst in der Endlichkeit erzeuget und nur in ihr stehet. Zwar ist die Lebenskraft des Menschen, die sich in solchem Streben erweiset, wahres Wesen; das eigentliche Wesen des Böseseyns aber ist die Verkehrtheit des Strebens, und die Verkehrtheit bestehet darin, daß sich der Wille aus der Richtung, die von dem Leben aus, worin und woraus er sein Wesen hat, seine ursprüngliche Richtung und das Gesetz seiner zeitlichen Erweisungen ist, hinaussetzt. Durch diese Hinaussetzung wird er zu einem bloßen, also grund- und wesenlosen Wollen, zu bloßer Willkür, und dann ist sein Wesen kein wahres Wesen zu seyn. Er bekommt aber in der zeitlichen Wirklichkeit den Schein eines Wirklichen, und in so fern Wahren, wenn sich seine Gesetzlosigkeit und Wesenlosigkeit einen Inhalt aus der Begierde nimmt und mit ihm dem allgemeinen Willen, dem Gesetze, widerstrebet.

Ist denn also — könnte man fragen — das Böse in Wahrheit nicht doch ein Positives, ein Wirkliches? Erweiset sich's nicht als ein solches verderblich genug in dem wirklichen Leben der Menschen? — Es ist — das ist die allgemeine Antwort — ein Positives, ein Wirkliches, als wirkliche Freiheitsrichtung und als Gegensatz, nicht bloß Abwesenheit, des Guten. Es ist aber ein nicht im Urgrunde gegründetes, sondern sich erst in der Welt, in der Besonderheit, erzeugendes Wirkliche, und darum kein ursprünglich Wirkliches, kein Wirkliches und Wahres im vollen Sinne des Wortes. — Darum kann das Böse nicht von der Vernunft begriffen werden, d. i. es kann nicht aus dem Grunde und Wesen her erkannt werden. Denn daraus ist es nicht. Wiefern es daraus ist, so fern ist es gut, nämlich nach der Kraft die in ihm ist, nicht aber nach seiner Verkehrheit. Sie ist das Grundlose und Wesenlose und eben damit das Willkürliche und Gesetzlose. — Da nun das wesenlose Streben und die Falschheit nicht aus dem Ur-

geiste, dem Urquell der Wahrheit, kommt; und da nur dasjenige Denken und Streben, in welchem das Urdenken und der Urwille ist, Wesenhaftigkeit, also wahre und bleibende Wirksamkeit hat: so muß die Thorheit und Bosheit mit ihren Zwecken und Wirkungen in der Welt zerfahren.

Aus den verkehrten Bestrebungen der Menschen entspringet der größte und schmerzlichste Theil ihrer Leiden als die Folge eigener oder fremder Thorheit und Bosheit. Denn die Verkehrtheit des Strebens hebt die Einstimmigkeit des Lebens zu sich selbst sowohl innerlich als auch in den Verhältnissen der Menschen zueinander auf, und führt die Zwietracht mit sich, zerstört also, theils unabsichtlich, theils absichtlich, das Wohlbefinden, und wirkt Unruhe, Schmerz, Qual, Verzweiflung. Nicht also durch den Willen Gottes ist diese Unglückseligkeit der Menschen in der Welt, sondern vielmehr durch die Abwendung ihres Willens und überhaupt ihres Geistes von seinem Geiste und durch die Entgegensetzung gegen seinen Willen. Mit der Austilgung der Falschheit ihres Strebens würde der größte Theil ihrer Unglückseligkeit verschwinden. Das scheint also von dem Menschen selbst abzuhängen. — So ergibt sich eine Theodicee, nicht als Rechtfertigung Gottes, sondern als Ausgleichung des Begriffes von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt mit der Thatsache der Uebel und insbesondere des Bösen.

Warum aber — möchte man noch fragen — schuf Gott Wesen, die sich in ihrem Streben verkehren können? — Antwort: Ohne sie wäre die Welt eine sehr unvollkommene Lebensoffenbarung. Denn ohne sie wäre des Lebens Geist nicht in der Welt erschienen, und so wäre die Welt nicht die Offenbarung Gottes. Die freien Weltwesen sind vielmehr die eigentlichen Weltwesen, jedes in seiner Sphäre. Auf sie beziehen sich die andern wie auf gemeinschaftliche Mitten, und finden erst in ihnen ihren Begriff, ihre Bedeutung.

Andere Leiden sind die Folgen zugleich der ursprünglichen Beschränktheit und der zeitlichen Nichtvollendung des Menschenlebens, und diese Nichtvollendung ist wieder theils die allgemeine, theils die besondere jedes einzelnen Menschen. Die hieraus entspringenden Uebel werden sich in demselben Grade vermindern, als das Menschen-

leben überhaupt und im Besondern sich seines Standpunctes in der Welt völliger ermächtigen wird.

Es kommt endlich die unbegrenzte Menge sogenannter Uebel hinzu, die wesentlich nur in der Nichteinstimmung der Dinge und Verhältnisse und ihrer Veränderungen zu den eiteln Wünschen und Bestrebungen der Menschen bestehen, in Wahrheit also keine Uebel als wirkliche Unvollkommenheiten der Welt, sondern vielmehr Zurückweisungen und Züchtigungen der Thorheit sind, welche, wenn sie Erfolg hätte, den rechten Fortgang der Dinge nur stören und verwirren würde. Dazu gehören alle die schmerzlichen Leiden so vieler Menschen, welche daraus entspringen, daß sie, ihrem Eigenwillen und Eigensinn folgend, sich nicht in den Weltlauf fügen, nämlich nicht im Ganzen oder nicht an ihrer Stelle im Ganzen leben wollen.

Bei solchen Betrachtungen über die Unvollkommenheiten der zeitlichen Welt, besonders der zeitlichen Menschenwelt, wird sich der Fromme zwar nicht erwehren können über die große Verkehrtheit und die Leiden der Menschen, wie sie jetzt sind, zu trauern; zugleich aber erkennet er immer tiefer und fester, daß nur das wahre Lebensstreben, welches zugleich zur Lebensbefriedigung führt, wahren Erfolg auch in der zeitlichen Welt haben wird, da nur dieses Streben aus Gott in der Welt und aus ihm wesenhaft und daseynskräftig ist. So erkennet er zugleich, daß durch die fortwirkende, welterhaltende Gotteskraft die auf Vernichtung hinstrebende Macht des Bösen in der Welt selbst vernichtet wird.

75.

Die Idee der Weltlebendigkeit.

Indem er diese Erkenntnisse festhält, so entsteht ihm die Idee der Weltlebendigkeit als des Vorstrebens aller Wesen, d. i. aller Triebe und Kräfte, welche die Welt aus Gott sind, zum Daseyn, in voller Einstimmigkeit miteinander, zu Aller Befriedigung. Und da er zugleich den nothwendigen Erfolg dieses Strebens erkennet, so sieht er im Geiste das Ewige eintreten in die Zeitlichkeit und eben damit die Bewegung selbst und mit ihr die Zeit durchdrungen von der Ewigkeit und hingenommen in ihre Ruhe.

Vor dem Lichte dieser Idee verschwindet die Vorstellung der Unvollkommenheiten der bloß zeitlichen Welt; das Böse, das Thörichte zerfährt vor ihm. Mit dieser Idee, dieser Erkenntniß des Lebens des Zeitlichen in dem Ewigen, tritt die Ruhe, der Friede des ewigen Lebens, in die Seele. Es erwähret sich dem Frommen zugleich sein Glaube an das Gute, die Gewißheit daß es bestehen, herrschen, siegen wird auch in der zeitlichen Welt; und mit ihm das Vertrauen zu der Menschheit, daß sie, das Leben und die Kraft aus Gott in dem Menschen, vortreten und sich erweisen werde in Wahrheit; zugleich der Muth in der Zeit der Verkehrtheit und des Elendes, denn das wird vorüber gehen. — Diese Ueberzeugungen, Gefühle und Gesinnungen beleben und stärken ihn, nach seinem Vermögen mitzuwirken daß das Gute geschehe; indem er weiß, daß nur durch die Menschenkraft hindurch das Reich Gottes in die Menschenwelt eintreten will. Ohne allen Eigenwillen wird er sich also mit dieser Kraft, wie sie in ihm von dem Willen Gottes beseelet ist, besonnen und thatkräftig in die Außenwelt wenden; dabei vertrauend auf die Mitwirkung des durch alles wahre und gute Streben in der Welt wirkenden göttlichen Willens.

Dritter Abschnitt.

Die Religion als Frömmigkeit, wie sie sich in den Erwartungen des Menschen erweiset.

76.

Wie die Idee der Vollendung des Menschenlebens für den Menschen zur Erwartung wird.

In der Idee der vollen Weltlebendigkeit ist die Idee der Vollendung des Menschenlebens enthalten, also daß es zeitlich wirklich werde was es ursprünglich ist, so daß die unendliche Mannichfaltigkeit seines Daseyns der volle Ausdruck seiner ursprünglichen Wesenheit sey, daß also seine Ewigkeit in seine Zeitlichkeit eintrete und damit die Versöhnung in seine Zwietracht, die Befriedigung in seine Sehnsucht, die Ruhe in sein Streben. Und zwar im Besondern wie im Allgemeinen; denn nur dann wird das Ganze vollendet, wenn jedes Einzelne an seiner Stelle, einstimmig zu allem Andern, sich vollendet. Wenn nun diese Idee in die Zeitlichkeit des Vorstellens aufgenommen wird, so wird sie für das zeitliche Leben des Menschen zur Erwartung. Da sie nämlich für das Leben aus seinem Grunde und seiner ursprünglichen Einheit her gilt, so gilt sie für das ganze Leben, gilt also nicht für einen besondern Zeitabschnitt desselben, etwa für die Gegenwart, sondern für seine ganze Wirklichkeit, also zwar auch für seine Gegenwart und Vergangenheit, aber vorzüglich für seine Zukunft. Und in dieser Beziehung nun wird die Gewißheit, welche sie in sich trägt, zur Erwartung im engern Sinne. Sie ist aber die Erwartung theils der Unsterblichkeit, theils der Seligkeit.

Erster Unterabschnitt.

Die Unsterblichkeitserwartung.

77.

Das Persönlichkeitsbewußtseyn.

Mit ihrem ganzen Inhalte stehet also die Unsterblichkeitserwartung in der Idee der vollen Weltlebendigkeit, welche die volle Lebendigkeit des Menschenlebens in sich trägt. Zunächst aber begründet sie sich dem Menschen in ihm selbst, durch sein Persönlichkeitsbewußt-

seyn. Es ist in ihm der zeitlos gegenwärtige, geistige Lebensgrund der Unsterblichkeitserwartung.

Der Mensch hat dieses Bewußtseyn, indem er sich weiß als ein freies, d. i. als ein seiner selbst in seinem Daseyn mächtiges Wesen. Als ein solches ist er Person. Er ist als Person derselbe für sein ganzes Leben. Nicht nur seine Lebensgegenwart trägt er in sich, in seinem Selbstwissen und seinem Willen; sondern er faßt auch die Vergangenheit und selbst die Zukunft seines Daseyns in die Gegenwart seiner Person, nämlich in die Selbstmacht seines Lebens. Er ist in seiner Einheit und von ihr aus seines in Mannichfaltigkeit vortretenden Daseyns mächtig. — Wie sich also ein Mensch im zeitlichen Fortgange seines Lebens verändert habe und verändern werde, er ist doch nur der eine und derselbe Mensch hinsichtlich des Wesens, das sich in ihm als Ich ausspricht. Es ist als das selbstbewußte und seiner selbst von sich aus in seinen Erweisungen mächtige Wesen des Menschen der Geist seines Lebens, oder sein geistiges Lebenswesen. Als das Eine, welches stets dasselbe in ihm ist, stehet es nicht in dem Aeußern oder Zeitlichen seines Lebens, und ist nicht als Räumliches oder Zeitliches zu begreifen; sondern es ist das raum- und zeitlose, raum- und zeitlos stets gegenwärtige und als solches ewige Wesen des Lebens und Princip seiner Erweisungen.

Es ist also nicht ein bloßer Zustand des Menschenlebens, was sich in dem Ich ausspricht; noch weniger ein bloßer Gedanke, etwa der Einheit oder eines Subjectes der mannichfaltigen Vorstellungen und Bestrebungen eines Menschen. Denn ein Mensch ist ja eine wirkliche, nicht bloß gedachte Lebenseinheit, auch in seinem Vorstellen, Streben und Handeln; und wenn er's nicht wäre, so könnte ihm durch bloßes Denken keine Lebenseinheit gegeben werden. In der That aber wird das wahre Ich bei diesen Annahmen schon vorausgesetzt. Denn es selbst ist eben das was jene Mannichfaltigkeit wirklich in sich trägt, und sie nun erst durch sein Denken an sich oder durch die Unterlegung eines Subjectgedankens in Einheit zu setzen meint. Was sich in dem Ich ausspricht ist also vielmehr des Menschen wahres geistiges Lebenswesen und nur darum auch ein gedachtes. In diesem Selbstbewußtseyn des Geistes, d. i. in dem

Persönlichkeitsbewußtseyn des Menschen, wenn es in ihm fest und klar wird, stehet feste und klare Lebenszuversicht.

78.

Bedeutung des sogenannten metaphysischen Beweises der Unsterblichkeit der Seele.

Verkehrt also ist es allerdings, wenn man meint von dem bloßen Gedanken der Seele, als des geistigen Menschenwesens, zu der Ueberzeugung von ihr und ihrer Unsterblichkeit gelangen zu können. Das ist aber auch nicht die wahre Bedeutung des sogenannten metaphysischen Beweises der Unsterblichkeit der Seele; er ist vielmehr der Versuch der Verdeutlichung der Selbstgewißheit des Geistes, und hat als solcher wissenschaftlichen Werth.

Man sucht zuvörderst die Substantialität der Seele zu beweisen, nämlich daraus, daß sie Denkkraft habe, und daß ein denkendes Wesen nur als Subject gedacht werden könne und folglich Substanz sey. — In der That aber wird bei diesem Beweise die Denkkraft und eben damit das denkende Wesen, die denkende Substanz im Menschen, schon zum voraus angenommen. Die gültige Bedeutung dieses Beweises ist also nicht die, daß man die Wesenheit, die Substantialität der Seele annehmen müsse, weil man die Seele als Subject der Vorstellungen denke; sondern daß man sie darum so denken müsse, weil sie es sey.

Man sucht dann die Einfachheit oder Immaterialität der Seele eben daraus zu beweisen, daß sie ein denkendes Wesen sey; denn zum Denken sey die Einheit des Subjectes nothwendig. Abgesehen aber davon, daß hier die Begriffe von Einfachheit, Immaterialität und Einheit in einander laufen, da doch ein Wesen einfach und zugleich ausgedehnt, und eines seyn kann ohne einfach zu seyn; so würde aus diesem Beweise doch nur etwas bloß Verneinendes als Geistigkeit der Seele folgen, nämlich ihre bloße Unkörperlichkeit. In der That aber liegt ihm schon mehr zum Grunde, nämlich das wirkliche, positive Geistesbewußtseyn. Denn der Mensch weiß unmittelbar in seinem Leben von seinem Geiste als dem Freithätigen, d. i. sein Geist weiß so von sich selbst, weiß unmittelbar, daß er als Geist nicht bloßes Seyn, nicht Masse,

nicht Materie, auch daß er kein durch Zusammensetzung Entstandenes oder im Laufe des Lebens Wechselndes, sondern daß er das eine und gleiche Innerliche des Lebens in der Vielfachheit seiner freien Erweisungen ist. Dieses Selbstbewußtseyn der Innerlichkeit, Einheit und Geistigkeit des Seelenwesens will sich in jenen Beweisen aussprechen, thut es aber nicht auf die gerade, sondern auf eine umgekehrte Weise.

Darum kann auch die nun darauf gegründete Folgerung der Unsterblichkeit der Seele nicht ganz genügen. Die Seele, sagt man, kann als einfache, immaterielle Substanz nicht aufgelöst werden, also nicht untergehen. — Sie kann es nicht wie ein Körper. Aber könnte sie es nicht auf andere Arten? Könnte sie nicht durch stete Verminderung ihrer Kraft hinschwinden? oder könnte sie nicht zurücksinken in das Urwesen, aus dem sie ist? — Umfassender zwar stellt man jenen Beweis so auf: Keine Substanz in der Welt kann vergehen; denn Substanz ist das Bleibende: also auch die Seele nicht; und da sie in ihrem Wesen einfach ist, so bleibt sie was sie ist, bleibt sich selbst gleich. Aber auch diese Behauptung würde nichts bedeuten, wenn sie sich auf den Begriff der Substanz wie auf einen bloßen Gedanken stützen wollte; sie hat aber tiefen Sinn und feste innere Haltung, wenn sie aus der Idee der ursprünglichen Welt als des in Gott fest gegründeten Inbegriffes der Wesen hervorgeht — einer Idee, welche sich in dem Menschen von seiner innern Lebensgewißheit aus erzeuget.

Es ergibt sich also überhaupt, daß dieser sogenannte Beweis der Unsterblichkeit der Seele keine Bedeutung hätte, aber auch gar nicht entstanden seyn würde, wenn des Menschen geistiges Wesen nicht schon von sich und von seiner Nichtzeitlichkeit wüßte. Es ist vielmehr dieses Wissen, was sich in ihm aussprechen und verdeutlichen wollte.

79.

Wie die Gewißheit von der Nichtzeitlichkeit des Geistes für die Seele zur Unsterblichkeitsgewißheit wird.

Dieses Wissen aber ist zwar die Grundlage und Bedingung der Unsterblichkeitsgewißheit, aber noch nicht sie selbst. Denn der Begriff der Unsterblichkeit ist vielmehr der Gedanke einer sich in der

Zeit vollendenden und eben damit die Zeit in sich aufnehmenden und in der Zeit selbst ewigen Lebendigkeit. Dieser Begriff ist nicht schon in dem Gedanken eines Geistes als eines nichtzeitlichen Wesens enthalten.

Der Geist des Menschen aber ist eine Seele, denn er ist der innere Grund und das Wesen eines Lebensdaseyns. Als solches strebt er zu äußerer Wirklichkeit vor und hat eben damit Natur und Geschichte. — Nicht zu scheiden also ist der Geist des Menschen von des Menschen Seele; sondern er ist ihr eigentliches Wesen. Es gilt also von ihr, was von dem Geiste gilt. Denn sie ist der Geist selbst, wiefern er sich in zeitlicher Lebenswirklichkeit erweiset. Eben darum aber ist sie auch nicht von dem zeitlichen Lebensdaseyn zu scheiden, sondern ist sein innerlich sich selbst gleiches, nach außen zu aber veränderliches Wesen.

In solchem Selbstbewußtseyn der Seele ist nun in der That schon das Unsterblichkeitsbewußtseyn, also in Beziehung auf die Zukunft, die Unsterblichkeitserwartung enthalten. Denn es ist das Selbstbewußtseyn eines sich selbst bewegenden, von sich aus strebenden und zufolge dieser Bewegung, dieses Strebens, aus sich selbst zeitlich lebenden, selbst aber nicht zeitlichen und in so fern ewigen Wesens. Daher das Bewußtseyn des Menschen: Meine Seele wird nicht sterben, weil sie ursprünglich Geist ist; meine Lebendigkeit wird nicht aufhören, weil sie das Lebensdaseyn eines ursprünglichen, geistigen, ewigen Lebens ist.

Es verdeutlicht, bewährt und ergänzet sich dieses Bewußtseyn durch folgende Betrachtung. Der Mensch weiß von seinem auf Lebensvollendung gehenden Lebendigkeitsstreben eben damit, daß er wirklich immer weiter nach Leben und vollkommnerem Leben strebt. Die Richtung dieses Strebens auf sein noch nicht erreichtes Ziel erzeugt in dem Innern des Lebens, woraus es hervorgeht, also in der Seele, das Bedürfniß der Vollendung des Lebens. — Es geht aber das Bedürfniß des Lebens des Menschen darauf, alles das zeitlich wirklich zu werden, was es seinem Urtriebe, seiner Urkraft, d. i. seinem Wesen nach ist. Was nun sein Leben zufolge seines Wesens wirklich werden kann, dazu hat es die Anlage. Sie ist als wirkliche Anlage, nicht eine bloße Möglichkeit

des Werdens, sondern eine Wirklichkeitskraft und ein Wirklichkeitstrieb, also eine innere Lebenswirklichkeit. Es hat also des Menschen Leben das Bedürfniß, alle seine wahren, d. i. in seinem Wesen gegründeten Anlagen vollkommen zu entwickeln und auszubilden. Sie sind das Leben selbst in Beziehung auf seine Lebendigkeit, sind seine Entwicklungs- und Ausbildungs-Kräfte und Strebungen. — Nun aber bleibt die Entwicklung und Ausbildung der ursprünglichen Anlagen des Menschenlebens in seiner jetzigen Daseynszeit in weitem Abstande von ihrem Ziele. Es kann also in dieser Daseynszeit das Leben nicht befriedigt werden und überhaupt nicht in irgend einem Abschnitte, sondern nur in dem Ganzen seiner Zeit.

Welche Zeit denn aber kann ihm nur als ein Abschnitt und nicht als das Ganze seiner Zeit gelten? — Das entscheidet sich nicht von außen her, nicht von der Zeit aus, sondern von dem Leben selbst aus. Jede Zeit ist ihm nur ein Abschnitt seiner Zeit, in welcher es sich nicht vollendet hat. Denn eben damit wird auch seine Zeit vollendet, wird zum Ganzen seiner Zeit, daß es selbst sich in seiner Verwirklichung vollendet, also ganz das wird was es seyn kann, also auch seyn will und soll. Indem es das wird, wird es befriedigt; es kann nichts weiter werden wollen. So hört sein Streben auf, und mit ihm seine Zeitlichkeit. Es ist nun was es seyn wollte; seine Zeit ist erfüllet. So geht es durch das Streben ein in die Befriedigung, durch die Bewegung in die Ruhe, durch die Zeit in die Ewigkeit; und diese Durchdringung seiner Zeit von der Ewigkeit, wodurch seine Zeit selbst als fortgehendes Streben aufhört, ist seine Unsterblichkeit, als das Ziel seiner Zeitlichkeit gedacht. In seiner Zeit selbst aber ist seine Unsterblichkeit das, daß es durch alle ihre Abschnitte zur Vollendung hingeht, und sein Unsterblichkeitsbedürfniß ist das Bedürfniß dieser Vollendung.

Dieses Bedürfniß nun ist kein bloßer Wunsch, sondern trägt die Gewißheit seiner Befriedigung in sich. Denn es ist ein ursprüngliches Bedürfniß. Ein solches geht aus der ursprünglichen Wahrheit dessen, worauf es in der zeitlichen Welt gerichtet ist, hervor; es ist selbst wesentlich nichts anderes als das zeitliche Selbstverwirklichungsstreben des zeitlos Seyenden. Nicht nach einem Ziele strebet das Menschenleben, das es sich willkürlich setzte, sondern nach

einem solchen, das ihm durch sein Wesen gesetzt ist, indem es seiner Kraft und Anlage nach betrachtet ist, was es werden will. Demnach ist die Vollendung und mit ihr die Unsterblichkeit des Menschenlebens für die Betrachtung, welche von dem Ewigkeitsbewußtseyn aus die Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurückfaßt, wirklich da, in und mit dem Menschenleben.

80.

Bedeutung des Beweises der Unsterblichkeit des Menschen aus seinen Anlagen.

Es bewährt sich also der Beweis der Unsterblichkeit des Menschen aus seinen Anlagen, wie fern er das Bewußtseyn ausspricht und verdeutlicht, daß das Streben und Bedürfniß ihrer Entwicklung und Ausbildung ein ursprünglich gegründetes und darum ein solches ist, das seines Erfolges und seiner Befriedigung Gewißheit hat. Das ursprüngliche Streben und Bedürfniß des Menschenlebens geht aber überhaupt auf volle, wenn gleich durch seine Weltstelle bestimmte, Geistigkeit des Daseyns, eben darum weil sein Wesen Geist ist. Zur vollen Geistigkeit seines Daseyns gehört vorerst, daß es der Natur, so weit seine Sphäre reicht, vollkommen mächtig sey, d. i. daß es sie geistig, also denkend und wollend durchdringe, sie durch Einsicht ganz in sein Wissen und durch Wirksamkeit ganz in seinen Willen gesetzt habe. Es gehört ferner und vorzüglich dazu, daß es seiner selbst innerlich ganz mächtig sey, also 1) daß es sich selbst ganz klar und eben damit seines Verhältnisses zu Gott völlig bewußt sey; 2) daß es sich mit seinem ursprünglichen Willen ganz durchdrungen habe und also seinem ganzen Daseyn nach sich erweise als eine freie, lautere, in sich selbst von ihrem Grunde und Wesen herauf durchaus einstimmige Kraft und Wirklichkeit. Das ist im engern Sinne die sittliche Lebensvollendung des Menschen. Sie ist die Unsterblichkeit selbst. Wiefern aber die Unsterblichkeit als eine nothwendige Bedingung derselben gedacht wird, so fern wird der Glaube an Unsterblichkeit als sittlich nothwendig gedacht. Man nennt das den moralischen Glaubensgrund der Unsterblichkeit. Es stehet aber diese Weise der Begründung des Unsterblichkeitsglaubens in dem Beweise aus den Anlagen des Menschen

überhaupt, als ein Beweis aus seiner Anlage zur Sittlichkeit; und hat mit ihm gleiche Begründung und Bedeutung.

Anm. „Nach voller Sittlichkeit, nach Heiligkeit, zu streben, ist ein unbedingtes Gebot. Das kann aber der Mensch nur durch ein unendliches Fortschreiten erfüllen. Aber dieses unendliche Fortschreiten ist nur möglich unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Also ist es sittlich (nach Principien der praktischen Vernunft) nothwendig, diese anzunehmen." (So Kant. Darum heißt ihm die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft.)

81.

Volle Begründung der Unsterblichkeitsgewißheit durch die Gottesgewißheit.

Es wurzelt also die Unsterblichkeitserwartung in dem Boden des Geistesbewußtseyns, und wird entwickelt und groß gezogen in dem Aether der Idee der Weltlebendigkeit. Es fehlt ihr aber die volle innere Zuversicht, so lange der Boden, aus dem sie emporwächst, nicht selbst gesichert ist in dem Bewußtseyn des Menschen. Diese Sicherung gewinnet er durch das Wissen des Menschen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und insbesondere zu ihm, dem Menschen. Denn erst daraus begreift das Ich, der Geist des Menschen, sich selbst. Er findet sich Geist aus dem Urgeiste, des Wesens des Urgeistes theilhaftig, und also theilhaftig des Ewigseyns. So wird dem Menschen sein Ewigkeitsbewußtseyn klar und fest. Sein Geist kommt zu sich bis in seinen Ursprung hin, und weiß, daß er, kraft seines Ursprunges, als Geist aus Gott, kein wandelndes Erzeugniß des Werdens, sondern ein Wesen ist, welches in zeitloser Selbstgegenwart seiner selbst volle Gewißheit hat. So erkennet er, wessen er vorher nur wie einer Thatsache bewußt war; und so findet sich zugleich seine Unsterblichkeitserwartung fest gegründet. Von sich selbst weiß des Menschen Geist, daß er bedinget ist in seinem Seyn, also selbst in seinem nichtzeitlichen Seyn bedinget. Sein Seyn ist also abhängig von dem woraus es ist, von seinem Grunde, könnte also in Nichts fallen, wenn der Grund, der es trägt, versänke, oder könnte in seinen Grund zurückgenommen werden. Nun aber weiß er, daß er durch Gott bedinget ist, also durch das Urleben, den Urgeist; und daß das Bedingtseyn durch ihn das volle Begründetseyn ist (69). Nicht Besorgniß also für sein Leben kann ihm aus

dem Bewußtseyn seiner Bedingtheit quellen, sondern vielmehr unbeschränkte Zuversicht. Denn er weiß: was in Gott stehet und aus ihm lebt, steht und lebt sicher; ist in ihm was es ursprünglich ist, und wird aus ihm was es werden soll. So stehet die Welt in ihm mit ihrer Lebendigkeit; so auch er, der Mensch. Kraft seines ewigen geistigen Lebensgrundes erreicht er sein Ziel in der Vollendung seiner Zeit, d. i. in der zeitlichen Verwirklichung seines ewigen Wesens.

82.

Die unsterbliche Lebendigkeit des Menschen als begriffen in der Weltlebendigkeit.

Nicht also durch ein Austreten aus der Welt wird der Mensch sich seines Lebenszieles ermächtigen; denn Ausscheidung aus der Welt wäre Untergang seines Lebens. Auch nicht in der Welt zwar, aber für sich, in Absonderung von allem Andern in ihr. Denn das wäre wesentlich dasselbe als Ausscheidung, bestehet auch nicht mit dem Begriffe der Welt, und mit der Art wie Alles in der Welt ist. Sondern in und mit der Welt, in Gemeinschaft mit den andern Weltwesen.

So wird auch der einzelne Mensch nicht in Ausscheidung aus der Menschenwelt oder in Absonderung von den andern Menschen sein Ziel erreichen, sondern in und mit der Menschenwelt. Denn des einzelnen Menschen Lebensdaseyn ist in dem Ganzen der Menschenlebendigkeit begriffen und hat nur in ihr seine besondere Bedeutung; getragen wird es mit allen andern Menschen und mit Lebenswahrheit von Gott aus beseelt durch das ursprüngliche Menschenleben. Daß dieses in allen Menschen lebendig sey, in jedem so wie es seinem Standpuncte im Ganzen angemessen ist, auf daß dann Alle, in ihm Eins, von ihm aus in Einigung leben und als die Glieder seines Daseyns miteinander ein Lebensganzes ausmachen — das ist das Bedürfniß des Menschenlebens und die Idee der vollen Menschenlebendigkeit, in welcher mit dem Menschenleben überhaupt jeder Einzelne Befriedigung findet.

In dem lebendigen Ganzen der Welt also ist die unsterbliche Lebendigkeit des Menschen, auch des einzelnen Menschen, nach der

Wahrheit seines Lebens, begriffen, und mit dem Ganzen in Gott begründet. Was in der Welt aus Gott ist, das ist ewigen Wesens und geht nicht unter in der Zeit. So ist des einzelnen Menschen wahres Leben in der Welt als eine ewige Idee Gottes, als eine ursprüngliche Selbstbestimmung des Urlebens. Wohl nun mag es in der Lebensbewegung, die das Ganze dieser ewig lebenden Ideen durchdringet, demnach in der Zeitlichkeit, seine Bestimmungen wechseln, mag darin seine Mannichfaltigkeit von Daseynsstufen und Daseynsrichtungen haben; wohl also mag es in einem Wandel von Erscheinungen und Zuständen vortreten: es selbst aber vergehet nicht, da es zu dem ursprünglich gegründeten Ganzen gehört, und vollendet sich, wird ganz in dem Ganzen, was es darin seinem Wesen nach ist.

Nicht erst kommen also soll die Unsterblichkeit des Menschen, sondern sie ist ihrem Wesen nach immer und allaugenblicklich da in der Ewigkeit des Geistes und seinem Ewigkeitsbewußtseyn. Erkennen nur muß sich des Menschen Leben in Gott, dem Urleben, und aus ihm in der Urlebendigkeit der Welt, um die volle Gewißheit seiner Unsterblichkeit zu haben. Das Vorherrschen der Zeitlichkeit in dem Leben des Menschen, die Unruhe nämlich und die Aeußerlichkeit seines Strebens, das ist es was den Menschen aus sich selbst, aus seiner Lebenswahrheit, wie sie in Gott und von Gott aus in der Welt ist, und eben damit aus der Gewißheit seiner Unsterblichkeit hinaussetzt. Das ist die Richtung in den Tod und das Todesbewußtseyn, das der Mensch von dem Lebensbewußtseyn aus zu bekämpfen hat.

Immer aber — das ergibt sich zugleich, wenn sich die Betrachtung in die Zeit hin ausdehnt, die Ewigkeit denkend wie sie die Bewegung in sich trägt — immer bleibt der Mensch, der einzelne zeitlich geborne, Mensch in dem Fortgange seines Lebens zur Vollendung; er wird nur immer mehr wahrer Mensch, indem die Menschheit, wie sie aus Gott in der Welt ist, also der ewige, ursprüngliche Mensch und von ihm aus der Geist aus Gott, immer völliger in ihm lebendig wird. — Es gibt also auch keine andere Wahrheit und Tugend in einem andern Leben; eine höhere nur, als reinere und kräftigere. Derselbe Geist des Wahren und

Guten, jetzt und überall und immer! Durch ihn heiligt und verkläret sich des Menschen Lebensdaseyn, und eben damit wird es beseliget.

Zweiter Unterabschnitt.

Die Seligkeitserwartung.

83.

Die Seligkeitserwartung als Erwartung und Forderung der Vergeltung.

Die allgemeinste und unbestimmteste Form der Seligkeitserwartung in der Seele des Menschen ist die Hoffnung, der Glaube, daß es ihm zufolge seiner Tugend, seiner Frömmigkeit, wohl gehen werde. — Eine bestimmtere Form nimmt sie in dem Gedanken an, daß dem Guten seine Tugend, seine Frömmigkeit, werde vergolten werden, und diese Erwartung dehnt sich zugleich über das Gegentheil aus, über die Lasterhaftigkeit und die Gottlosigkeit.

Es kann aber die Vergeltung entweder als That oder als Zustand gedacht werden. Als That ist sie die Verbindung von Wohlseyn mit dem Gutseyn und von Uebelseyn mit dem Böseseyn in gleichem Verhältniß. Als Zustand ist sie die durch diese Verbindung eingetretene Lebensbeschaffenheit. — Einen solchen Lebenszustand erwartet der Mensch nicht nur, sondern fordert ihn auch. Die Erwartung geht selbst erst aus der Forderung hervor. Er fordert ihn, weil er es nicht für recht halten kann, daß der gute Mensch unglückselig, der Böse aber glückselig sey; es ist ihm vielmehr sittlich nothwendig, das Gegentheil für Recht zu halten. Darum nennt er jenes Ungerechtigkeit, dieses Gerechtigkeit. Dieses Urtheil ist ihm sittlich nothwendig, d. h. es hängt nicht von seinem Belieben ab so zu urtheilen, sondern seine Vernunft, der ursprüngliche Geist seines Lebens, weiß, daß der Zustand der Gleichheit des Sittlichkeitsgrades und des Wohlseynsgrades der rechte Zustand ist, und macht ihn darum auch zum Gesetze, zum Gegenstand einer Forderung, für das zeitlich wirkliche Leben. Es ist also eine aus dem Ursprünglichen hervorgehende und darum äußerlich unbedingte Forderung.

Der Mensch drückt das auch so aus: Das Gutseyn macht der Glückseligkeit, das Böseseyn der Unglückseligkeit würdig.

Jenes verdient Belohnung, dieses Bestrafung. Es verdient sie, d. h. es ist recht, daß jenes belohnt, dieses bestraft werde. In diesem Belohnen und Bestrafen bestehet die Gerechtigkeit als vergeltende Thätigkeit.

84.

Wie auf diese Forderung der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben gegründet wird.

Ein Vergeltungszustand also wird von der Vernunft gefordert. Nun aber scheint er nicht von selbst eintreten zu können. Denn — so urtheilt das jetzige zwieträchtige Lebensbewußtseyn des Menschen — Tugend und Glückseligkeit sind ganz verschiedenartige Dinge; das Bewußtseyn der Tugend ist nicht einerlei mit dem Gefühle der Glückseligkeit. Jenes hängt von der Uebereinstimmung unserer Gesinnungen, Bestrebungen und Handlungen mit den Gesetzen der Freiheit ab; dieses aber ist abhängig von dem Laufe und den Gesetzen der Natur. Denn Glückseligkeit ist der Lebenszustand der Befriedigung der Naturbedürfnisse. Ein Mensch kann also gut und doch unglückselig, kann böse und doch glückselig seyn; Glückseligkeit folgt nicht unmittelbar aus der Tugend.

Und doch ist auch Glückseligkeit ein Bedürfniß des Menschen, da er auch Naturwesen ist. Er kann ihr nicht entsagen. Vernünftiger Weise aber kann er sie nicht erwarten ohne gut zu seyn, sondern nur wiefern er ihrer durch Tugend würdig ist, also in angemessener Vereinigung mit der Tugend. Daß eine solche Vereinigung wirklich sey oder werde, das muß er nothwendig annehmen. Es käme sonst keine Einstimmigkeit in sein Leben; sein Streben würde zerrissen, würde in zwei ganz verschiedene Richtungen auseinander gehen und oft in Widerstreit mit sich selbst gerathen. Er könnte sich nicht unbedingt dem Tugendstreben ergeben. Und doch soll er das. Also ist es ihm auch sittlich nothwendig, anzunehmen, daß eine solche Welteinrichtung bestehe, durch welche Glückseligkeit mit der Tugend in gleichem Verhältnisse verbunden werde. Eine solche Welteinrichtung kann nun aber nicht durch ein blindes Wirken erfolgen, sondern ist nur durch ein Wesen möglich, welches heilig, allwissend und allmächtig, und der Schöpfer zugleich und Beherrscher der Welt ist. Also muß der Mensch an ein solches Wesen

glauben. Dieses Wesen ist Gott. So ergibt sich in diesem Betrachtungsgange das Daseyn Gottes als gefordert von der reinen praktischen Vernunft.

Die Forderung einer vergeltenden Gerechtigkeit wird bei der Beschaffenheit des jetzigen Lebens zugleich zu einem Glaubensgrunde an ein künftiges Leben. Denn — so schließt man — Gerechtigkeit muß seyn. Nun aber ist sie nicht in der gegenwärtigen Lebenszeit, was man auch sagen möge von dem Walten der Nemesis in der Geschichte der Menschen; es ist vielmehr die häufige Nichteinstimmung und Nichtangemessenheit des Glückseligkeitszustandes der Menschen zu ihrer Tugend und Frömmigkeit eine der größten Unvollkommenheiten der jetzigen Welt. Also muß eine Zukunft seyn, in welcher die gerechte Vergeltung eintritt.

85.

Prüfung dieser Begriffe und Folgerungen.

a) Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Vergeltung.

Gegen diese Lehren und Folgerungen erheben sich von einer weitern Lebensbesinnung aus Zweifel und Bedenklichkeiten. Ist denn die Glückseligkeit, die dem Menschen ursprüngliches Bedürfniß ist, in Wahrheit so verschiedenartig von der Tugend und Frömmigkeit, als angenommen wird? — Sind jene Forderungen und Erwartungen, wenn sie ursprünglich gegründet sind, auch richtig verstanden? Bleibt ihre Bedeutung für das zeitliche Leben dieselbe auch bei tieferer Erwägung? —

Es ergibt sich zunächst aus unbefangenem Selbstbewußtseyn folgende Ueberzeugung: Der gute Mensch ist nicht darum gut, um in diesem oder in jenem Leben belohnt zu werden. Sondern er ist gut, weil es ihm innerstes Lebensbedürfniß ist so zu seyn, weil nur solches Leben wahres Leben ist. Darum wird er mit dem Bösen nicht tauschen wollen, weil dieser vielleicht mehr besitzt oder genießt; denn er weiß, daß er dann sich selbst verlieren, die Wahrheit für die Falschheit geben würde. Sollte er auch durch seine Tugend oder mit ihr nie zur Glückseligkeit gelangen können, so wird er sich doch darum des wahren Lebens nicht begeben wollen. Seine Sittlichkeit ist also von der Vergeltung unabhängig.

86.

b) Berichtigung des Glückseligkeitsbegriffes.

Es tritt dann ferner zu diesem Selbstständigkeitsbewußtseyn der Tugend die Ueberzeugung, daß die Lebenszufriedenheit in der Lebenswahrheit gegründet ist. Denn das wahre Leben ist was das Leben seyn will; es ist also innerlich befriedigt. Zwar fühlt sich der Tugendhafte in der zeitlichen Lebensgegenwart noch fern von der vollen Lebensbefriedigung, aber nur eben darum weil er in ihr noch fern ist von der vollen Lebenswahrheit. Wiefern er zur Lebenswahrheit gelanget ist, so fern ist er auch in zeitlicher Wirklichkeit innerlich befriedigt; und aus seinem aufrichtigen und urgründlich ernsten Streben nach voller Lebenswahrheit quillet in ihm das sichere Vorgefühl der vollen Lebensbefriedigung. So weiß er aus seinem Leben, daß die Lebenszufriedenheit in der Lebenswahrheit steht. Eben damit weiß er, daß er innerlichst nicht zufrieden seyn könnte, wenn er in Untugend lebte; denn das wäre eine Lebensweise, worin sich sein Leben nicht selbst getreu, worin es vielmehr sich selbst und seinem Grund entfremdet wäre, worin es also nicht zu sich selbst einstimmig seyn könnte, die ihm vielmehr, wenn und wiefern es zu sich selbst käme und seiner ursprünglichen Bedürfnisse inne würde, innerlich zuwider seyn müßte. Eine Glückseligkeitsweise also, die nicht mit der innern Lebenszufriedenheit und demnach auch nicht mit ihrem Grunde, der Lebenswahrheit, bestände, könnte der besonnene und gute Mensch gar nicht wollen. Eine solche Glückseligkeit aber, die zwar nicht in Widerstreit stände mit der Lebenswahrheit, aber doch nicht aus ihr hervorginge, wäre ihm wenigstens etwas Unwesentliches. Die Lebenswahrheit also und die aus ihr quellende Zufriedenheit ist ihm die Bedingung aller wahren Glückseligkeit; er kann nichts wünschenswerth finden, was nicht damit besteht, und nach nichts ernstlich streben, was nicht aus ihr hervorgeht, was also sie nicht selbst ist in ihrer fortgehenden Entwicklung und Verwirklichung.

Manches aber kann ihn treffen, was er anders wünschen muß. Als leiblich lebendiges Wesen ist er Krankheiten und Schmerzen und der Noth um sein Daseyn unterworfen. Von andern Menschen kann er verkannt, gekränkt, mißhandelt werden. Seine gutgemein-

ten Bestrebungen können mißlingen. Dazu kommt die Trauer über das Böse in der Welt und über seine eigene sittliche Unvollkommenheit. In diesem Sinne kann auch der gute Mensch unglücklich seyn, d. h. er kann in Zuständen leben, worin er sich nicht wohl befindet. Er ist also geneigt zu wünschen, daß er von solchen Zuständen befreiet werde. Wenn er nun zugleich erkennet, daß sie nicht zu seiner Lebenswahrheit, seiner Tugend, nothwendig sind, auch nicht daraus nothwendig hervorgehen; daß sie ihn vielmehr vielfältig in seiner rechten Lebenswirksamkeit hemmen und beschränken: so wünscht er es wirklich, verlanget es, und sieht mit diesem Verlangen in die Zukunft seines Lebens.

So entsteht ihm der Begriff der Glückseligkeit und das Verlangen nach ihr, als nach einem Lebenszustande, in welchem sich, ungestört durch schmerzliche Gefühle und hemmende Beschränkungen, seine innere Lebenswahrheit und Lebenszufriedenheit als volle Lebensfreudigkeit durch sein ganzes Daseyn verbreiten könne. Das Positive dieses Zustandes ist also die innere Lebenswahrheit und Lebenszufriedenheit; von außen her gehört nur ein Negatives dazu, nämlich die Unabhängigkeit des Lebens von solchen äußern Einwirkungen, welche es in dem vollen Genusse seiner innern Zufriedenheit stören.

87.

Wie sich dem Guten und Frommen die Befriedigung des veredelten Glückseligkeitsbedürfnisses und mit ihr die Seligkeitserwartung verbürgt und begründet.

Nun aber erkennet er ferner und weiß zum voraus, daß sich mit der wachsenden geistigen Vollkommenheit seines Lebens dessen Abhängigkeit von außen immer mehr vermindern wird. Denn seine wachsende geistige Vollkommenheit besteht eben darin, daß es Gott immer mehr ergeben und zugleich immer selbstständiger, seines Daseyns von innen aus immer mächtiger, aus beiden Gründen aber immer unabhängiger von außen wird. So muß also die von innen ausgehende Freiheit und Selbsteinstimmung des Lebens immer mehr zur vollen Lebensbefriedigung und eben damit zu der Glückseligkeit werden, deren der Gute bedarf. Diese Glückseligkeit ist also ein Erzeugniß des innern Lebens, nämlich der Lebenswahr-

heit und Lebenssittlichkeit, und steht nicht in einer andern Welt, unter andern Gesetzen.

Deutlicher wird diese Erkenntniß durch die Erwägung des Verhältnisses, worin der Geist zu der Natur stehet. Das ist überhaupt und im Allgemeinen ein Verhältniß des Herrschenden zu dem Dienenden. Denn der Geist ist die eigentliche Kraft und zwar die freithätige Kraft in der Welt, also daß dessen Gedanke Wille und dessen Wille Gedanke ist. Eben damit ist er die Kraft, die das Gesetz gibt in der Welt. Die Natur gibt keine Gesetze, sondern sie hat Gesetze und folgt Gesetzen. Von derselben Art ist nun auch das Verhältniß des Menschengeistes zu des Menschen Natur; und zwar a) zu dem Menschenleibe. In demselben Grade, als des Menschen Geist mächtiger werden wird in seinem Daseyn, wird er das Leibliche immer mehr in Einstimmung zu sich setzen, nicht allein und nicht so sehr durch Beherrschung, als vielmehr durch Beseelung. Dadurch wird er den Leib selbst immer freier und geistiger machen, ihn also immer mehr zu seinem Daseyn machen, und ihn so veredeln, verklären. Eben damit wird des Menschen Daseyn der Abhängigkeit in Gefühlen und Bestrebungen von außen immer mehr entzogen werden. — b) Zu der Erde und den Erdedingen. Er wird sie immer völliger beherrschen; denn sie sind sein Gebiet. Nur wiefern er lässig ist, können sie mächtig über ihn seyn; und nur wiefern sie durch verkehrte Behandlung aufgereizt werden, können sie in feindlichen Gegensatz gegen ihn treten. In dem Grade also, in welchem des Menschen Geist auf die rechte Weise in seine Weltsphäre eintritt, schwindet die Macht der äußern Natur und ihr Widerstreit von selbst. Die Erde mit ihren Kindern wird dann immer mehr zu dem erweiterten Leibe des Menschen, der durch sie hin wirkend und wie die gemeinschaftliche Seele in ihnen lebend sie selbst vergeistiget und verklärt. — Die allgemeinere Natur zwar wird der Mensch nicht zu seinem Lebensdaseyn machen können; vielmehr bleibt er mit der Erde von außen her in ihr begriffen. Es ist aber zu erwarten, daß sie sich in demselben Verhältnisse fortgehend mit des Menschen Daseyn ausgleichen werde, als er in seinem Weltstandpuncte werden wird, was er darin werden soll. Das ergibt sich auch aus der allgemeinen Erwägung, daß das Streben des irdischen Naturda=

daseyns, die Einwirkungen der andern Weltwesen durch Gegenwirkung zu einer solchen Beschaffenheit zu bestimmen, welche ihm zuträglich ist, immer größern Erfolg haben muß, je mehr die irdische Naturkraft mit dem Menschen und durch ihn zu größerer Einstimmigkeit in sich selbst, und eben damit zu größerer Selbstständigkeit gelanget seyn wird.

Vorzüglich aber begründet sich jene Erwartung durch das Wissen von Gott, dem Urgeiste, der die Welt schaffet und durchdringet. Denn erst von diesem Wissen aus hat jenes allgemeine Bewußtseyn von dem Verhältnisse des Geistes zur Natur seine Gültigkeit als Bewußtseyn von einem Verhältnisse, das nicht ein Verhältniß von bloßen Gedanken, sondern das wirkliche Urverhältniß ist, in welchem die Welt steht. Daraus dann quillet die feste Ueberzeugung, daß die Ordnung und der Lauf der Welt als Natur und Geschichte der Ausdruck des Willens Gottes ist, (77) und demnach einstimmig seyn muß zu dem Willen der freien Weltwesen, also auch der Menschen, wiefern sie den Willen Gottes in ihren zeitlichen Lebenswillen aufgenommen haben.

Wie sich also im Fortgange des wahren Lebens das Glückseligkeitsbedürfniß veredelt, so veredelt sich auch jetzt schon die Seligkeitserwartung des Frommen, und geht nicht darauf, daß ihm in einem künftigen Leben die jetzigen Entbehrungen durch Ueberfluß und die jetzigen Leiden durch Freuden ersetzt werden sollen; sie läutert sich von solchem sinnlichen Verlangen und geht vielmehr auf größere Lebensreinheit und Lebensfreiheit.

Fest gegründet findet sich d i e s e Seligkeitserwartung in der Gewißheit, daß zufolge des Verhältnisses Gottes zu der Welt mit dem Wahren und Guten überhaupt auch das wahre und gute Lebensstreben der Menschen sich verwirklichen und eben damit volle Befriedigung finden werde. Ja sie setzt diese größere Lebensvollkommenheit, in der Aufrichtigkeit des Strebens nach ihr und der Gewißheit seines Erfolges, mit einer Kraft und einem Vorgefühle, die aus dem Ewigen des Zeitlichen mächtig sind, idealer Weise in die Gegenwart ein, und hebt dadurch die Bestrebungen, Wünsche und Gefühle des frommen Menschen aus der Befangenheit in der jetzigen Lebensunvollkommenheit heraus, hebt ihn in diesem Sinne schon jetzt in den Himmel empor. So wirkt sie mit dem rechten

Bewußtseyn von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, worin sie gegründet ist, zusammen, um dem Menschen schon in der jetzigen Zeit die rechte innere Lebensfreiheit zu geben.

Fest gegründet also ist die Seligkeitserwartung des Menschen in der Religion, und ist von ihr, in ihrer Entwicklung, unzertrennlich. Es ergibt sich zugleich, daß die Seligkeitsgewißheit und die Unsterblichkeitsgewißheit in eins fallen, sowohl im Begriffe als auch in dem tiefern Bewußtseyn des Frommen. Sie einigen sich in dem Begriffe und dem Bewußtseyn des wahren Lebens, des Lebens in und aus Gott.

88.

c) Veredlung des Begriffs und der Forderung der Vergeltung.

Es hat sich zugleich der Begriff und die Forderung der Vergeltung veredelt. Jener ist zu der Gewißheit geworden, daß das rechte Lebensstreben die Einstimmung des Aeußern zu ihm zur Folge haben werde. Diese erklärt sich als der Ausspruch dieser ursprünglichen Gewißheit im Gegensatze gegen die Entzweiung und Zerrüttung, welche durch Willkürlichkeit, Einseitigkeit und Verkehrtheit der Bestrebungen in den jetzigen Lebenszustand der Menschen eingetreten ist. Diese Entzweiung und Zerrüttung *soll* nicht seyn, d. h. sie kann nicht bleiben; denn sie ist nicht ursprünglich begründet.

So kehrt sich also auch jene Gründung des Glaubens an Gott auf die Forderung der Vergeltung um. Ihre eigentliche Bedeutung ist die, das Bewußtseyn auszusprechen: *Weil* Gott der Urgeist, Schöpfer und Beherrscher, also auch Gesetzgeber, der Welt ist; so ist *ursprünglich* in ihr kein Gegensatz zwischen Natur und Sittlichkeit, und kann demnach auch zeitlich nicht in ihr *bestehen*.

Aber wie besteht damit die Bestrafung des Bösen? Wird ihm nicht dadurch vergolten werden, daß Unglückseligkeit, daß widrige, schmerzhafte Gefühle die Strafe seiner Verkehrtheit werden? — Antwort: In Zwietracht und Unfrieden setzt das Böse den Menschen schon von selbst als Böses. Seine endliche, völlige Strafe aber wird die Vernichtung seyn. Es kann nicht bestehen, weil es nicht in Gott gegründet ist. Mit dem Eintreten des Guten in

die Welt, und in dem Maße dieses Eintretens, wird das Böse ausgetrieben. Mit dem Bösen im Menschen zergehet der Mensch, wie fern er böse war; und nur durch diese Vernichtung hindurch kann sein Leben wieder zur Lebenswahrheit aus Gott gelangen. — So bildet sich die Idee des **Weltgerichts**, als der Beseligung des wahren Lebens und der Vernichtung des falschen von Gott dem Urgeiste aus.

Anm. In welchem Sinne ist die Weltgeschichte das Weltgericht?

89.

Fragen, die aus diesen Betrachtungen ihre Beantwortung finden.

So wird dem Menschen die Unsterblichkeits- und Seligkeitserwartung durch die Religion zur besonnenen Gewißheit, und die Fragen, die ihm nun noch in der Beziehung auf diese Erwartung entstehen, sind großentheils solche, die aus den angestellten Betrachtungen ihre allgemeine Beantwortung finden. In andern aber freilich gibt sich ein Bedürfniß oder Streben zu erkennen, sich das Allgemeine dieser Betrachtungen genauer zu bestimmen.

Fragen der **ersten Art** sind:

1) **Wiefern hat der Mensch das Glück und das Unglück, das ihn und Andere in dem jetzigen Leben trifft, als Belohnung und Bestrafung anzusehen?** — Antwort: Zwar im Allgemeinen; denn die Gerechtigkeit, d. i. die Wirksamkeit des göttlichen Willens, wodurch der Naturlauf in Einstimmung zu dem Streben der Freiheit gesetzt wird, waltet durch das Ganze hin, wozu auch das jetzige Leben gehört. Aber nur selten ist von dieser allgemeinen Erkenntniß bestimmte Anwendung zu machen. Denn kein zeitlicher Lebensabschnitt ist das Ganze; auch wirket das Gute und das Böse, so wie Wohl und Weh, von einem Menschen auf andere hin, theils gleichzeitig, theils in der Folge; und gute und böse Menschen, mit einander in Verbindung lebend, nehmen gemeinschaftlich Theil an glücklichen und unglücklichen allgemeinen Ereignissen. — Der Fromme wird sich besonders bei solchen unglücklichen Ereignissen, welche nicht die unmittelbaren Wirkungen der Verkehrtheit des menschlichen Strebens sind, des lieblosen Richtens enthalten. Auch gegen sich selbst wird er in dem Glück, das ihm zu Theil wird, und in dem Unglück,

das ihn trifft, die Wahrheit und Gerechtigkeit nicht verletzen; wird nicht immer jenes als Lohn seiner Frömmigkeit, dieses als Strafe seiner Sünden ansehen: sondern er wird das Glück mit Dank empfangen und mit Mäßigung genießen; das Unglück aber wird er von sich abwenden, wenn er es vermag, oder es geduldig und ergeben tragen. Im Glück und Unglück also wird er die innere Lebensfreiheit bewahren und beides zu ihrer Läuterung und Stärkung benutzen.

Der Unterschied zwischen positiven und natürlichen Belohnungen und Strafen findet unter den Menschen, aber nicht in dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen Statt. Gott will, daß jedes freie Weltwesen seinem ursprünglichen Lebensgesetze folge. Thut es das, so wird es selig; thut es das nicht, so wird es unselig; beides als Folge seines rechten oder verkehrten Lebens, und zugleich als Folge des göttlichen Willens.

2) Warum bestrafen sich in dem jetzigen Leben Thorheiten gewöhnlich härter als die Unsittlichkeit? — Antwort: Bei jenen liegt die Verkehrtheit mehr im Aeußern, in der wirklichen That; bei dieser mehr im Innern, im Willen und in der Gesinnung. Jene widerstreiten also dem wirklich Vorhandenen, als thätliche Bestrebungen, die nicht zu den Umständen passen, sondern oft dagegen anstoßen. Darum werden sie thätlich zurückgewiesen. Die unsittliche Gesinnung aber weiß oft kluger Weise den unmittelbaren Anstoß zu vermeiden. — Zu bedenken ist außerdem, daß auch die Bedachtsamkeit des Handelns zu der Tugend gehört; so wie freilich umgekehrt in einem tiefern und umfassendern Sinne die Unsittlichkeit wesentlich Thorheit ist.

3) Ist der Tod dem Menschen nothwendig? — Antwort: Er ist ihm nicht unbedingt nothwendig, als an sich aus dem Wesen des Menschen folgend; ist vielmehr als Nichtleben dem Leben entgegengesetzt, und findet in diesem Sinne für des Menschen Wesen gar nicht Statt. Daher die Gewißheit des Menschen, daß seines Lebens Wesen nicht im Tode bleibe, d. i., daß es lebe, obgleich scheinbar gestorben. Aber er ist ihm relativ nothwendig und in relativem Sinne, nämlich als das Aufhören einer besondern Daseynszeit, eines bestimmten Daseynszustandes des Menschenlebens. In diesem Sinne ist er sowohl dem Menschenleben

überhaupt, als auch jedem einzelnen Menschen nothwendig, da kein bestimmter Daseynszustand dem ursprünglichen Lebensbedürfniß genügen kann. In so fern ist also der Tod eine Folge der Zeitlichkeit. In der Beziehung von einer Daseynszeit auf die folgende hat er die Bedeutung des Uebergangs. Der fromme Mensch geht ihm ohne Furcht entgegen; aber auch ohne ungeduldiges Verlangen. Denn er lebt auch schon jetzt in der Ewigkeit, wie fern er im wahren Leben lebt.

4) Wird der Mensch öfter sterben? — Das ist wohl für die Zeitlichkeit seines Lebens zu erwarten, als ein mehrmaliges Uebergehen zu neuen Daseynsstufen in der fortgehenden Daseynsvervollkommnung des Menschenlebens; und in diesem Sinne, als ein Hindurchgehen durch mehrere Daseynsperioden, mag die Lehre von der Seelenwanderung gelten. Nie aber wird dieselbe Lebensweise und Lebensstufe wiederkehren. Auch der Uebergang wird von verschiedenen Stufen verschiedener Art seyn müssen. Immer mehr wird der Tod besiegt werden von dem Leben, in demselben Maße als das Ewige vortritt in die Zeit, und diese also zurückgenommen wird in die Ewigkeit.

5) Hat der Mensch schon vor dem jetzigen Leben gelebt? — Heißt das soviel als: Ist sein Leben schon einmal in der Weltgeschichte vorgetreten, und zwar entweder das Menschenleben überhaupt, als Menschengeschlecht, oder des einzelnen Menschen Leben? — so ist die Beantwortung dieser Frage, in ihrer ersten Bedeutung genommen, den Paläographen der Erde zu überlassen; in ihrer zweiten Bedeutung aber ist zu antworten: Der Mensch hat davon kein Bewußtseyn. Heißt es aber so viel als: War des einzelnen Menschen Seele schon vor dem zeitlichen Daseyn dieses Menschen? — so ist zu antworten: Nicht ihrer zeitlichen Wirklichkeit nach — denn nach dieser ist sie das wirkende Princip eines zeitlichen Menschendaseyns und also von diesem, ihrer Wirkung, unabtrennlich; — wohl aber ihrem Wesen nach — denn mit diesem steht sie in dem einen ursprünglichen Menschenleben und ist mit ihm ewig. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen ist also ein sinnlicher Ausdruck des Ewigkeitsbewußtseyns.

6) Ist eine Verbindung zwischen jedem vorhergehenden und nächstfolgenden Zustande des Lebensda-

seyns? und wenn — welche? — Antwort: Eine Verbindung muß seyn, zufolge des Gesetzes der Stetigkeit des Lebensganges. Er bricht nie ganz ab; sonst wäre das andere Leben des Menschen schlechthin ein anderes, wäre also nicht mehr des Menschen Leben. Darum muß auch die Beschaffenheit des künftigen Lebenszustandes, insbesondere das Verhältniß des Geistes zum Leibe, auch wohl die Art und der Grad der Neigungen, im Allgemeinen durch den Totalzustand des Lebens in der vorhergehenden Daseynszeit bedinget werden. — Keine Daseynszeit ist aber bloß Folge einer vorhergehenden, als wäre sie ihre Wirkung und weiter nichts; sondern jede ist eine neue Lebenszeit, eine Lebenszeit für sich, in welcher sich eine neue Lebensstufe verwirklichen will. Eben darum ist auch keine vorhergehende bloß der folgenden wegen da; sondern jede, obgleich durch eine andere bedingt und selbst wieder eine andere bedingend, hat aus dem ewigen Leben, in welchem sie steht, im Ganzen der zeitlichen Lebendigkeit auch ihre Bedeutung für sich. Darum soll der Mensch in keinem Leben bloß für das andere leben.

90.

Fragen, welche auf eine genauere Bestimmung des allgemeinen Inhalts jener Betrachtungen ausgehen.

Die letzten jener Fragen führen von selbst zu den Fragen der zweiten Art, zu denen nämlich, in welchen sich ein Bedürfniß einer genauern Erkenntniß, als jene Betrachtungen gewähren, auszusprechen scheint. Doch werden sie sich nicht von diesen Betrachtungen lossagen dürfen, ohne sich in gänzliche Haltungslosigkeit zu versetzen; sie werden vielmehr nur von ihnen aus irgend eine Bedeutung für das Leben gewinnen können.

Alle Fragen dieser Art sind in der allgemeinen Frage enthalten: **Wie denn wird das künftige Leben des guten und frommen Menschen, insbesondere seine nächste Periode, beschaffen seyn?** — Es bestimmt sich diese Frage durch ihre Beziehung auf das leibliche und auf das geistige Leben des Menschen.

a) **Wird der Mensch auch dann einen Leib haben? — und wenn — wie wird sein Leib beschaffen seyn?** —

Antwort: Es ist undenkbar, daß sich der Geist in weltlicher Wirklichkeit ohne Leib erweise. Denn indem er Seele ist, hat er eine Lebendigkeit, womit er nach außen zu Natur ist, d. i. eine leibliche Lebendigkeit. Der Mensch wird also so lange einen Leib haben, als er zeitlich lebendig ist. Und dieser Leib wird immer im Ganzen dem Zustande der Seele, als des Princips des Lebensdaseyns, folgen und gemäß seyn. Er wird also inniger von dem geistigen Leben durchdrungen seyn, wenn die Seele selbst geistiger ist. — Versinnlicht hat sich dieses Bewußtseyn in der Annahme eines ätherischen, siderischen, unzerstörbaren Grundkeimes des künftigen verklärten Leibes in dem jetzigen Leibe.

b) Wie wird sein geistiges Leben beschaffen seyn? Insbesondere 1) Wird die Persönlichkeit bleiben? — Antwort: Dem weitern Sinne nach als Geistigkeit, gewiß! Denn in diesem Sinne ist sie die Bedingung der Unsterblichkeit. Aber auch als die Individualität der Person? — Das scheint in so fern gewiß, wiefern der Geist als Seele fortlebt; denn zur Seele gehört die Individualität. Es begründet sich auch durch die Idee der Menschenlebendigkeit, als der zu voller Daseynswirklichkeit vortretenden Daseynsmöglichkeit des Menschenlebens, da in und mit dieser Idee das ursprüngliche Gegründetseyn jeder ursprünglichen Menschenindividualität erkannt wird. Wohl aber besteht mit dieser Erkenntniß die Annahme der Veränderlichkeit der Daseynsbestimmungen einer ursprünglichen Menschenpersönlichkeit, und sie bewährt sich aus dem Leben selbst unmittelbar dadurch, daß nichts Lebendiges starr im Leben steht. Wollte man sich nun diese Veränderlichkeit von dem Leben selbst aus so denken, daß in Folge der innern Lebensbewegung dieselbe Persönlichkeit nicht gerade immer nur in einem einzelnen Menschen, sondern auch wohl in mehrern, verschieden bestimmten, und während einer Daseynszeit in einer größern, während einer andern in einer geringern Zahl, zum Daseyn vortreten, auch daß Daseynsbestimmtheiten, die in einer Zeit geschieden standen, in einer andern von der ursprünglichen Lebenseinheit aus durchdrungen erscheinen können; so hätte die allgemeine Betrachtung nichts dagegen zu sagen, vielmehr anzuerkennen, daß auf diese Weise die Gewißheit des ursprünglichen Gegründetseyns jeder ursprünglichen Eigenthümlichkeit des Men-

schenlebens in der Idee seiner Lebendigkeit frei von der Erstarrung gehalten werde, welche der Gedanke des fortwährenden Feststehens jeder Weise, womit sich eine innere Lebenseigenthümlichkeit zu äußerer Daseynsbestimmtheit vereinzelt, in das Leben setzen würde.

2) Welche Geisteskräfte wird der Mensch dann haben? — Antwort: Dieselben, die er jetzt hat. Es bleibt derselbe Geist, dieselbe Vernunft. Es gibt nur eine in der Welt, der Geist, der aus Gott in ihr ist. Er ist im Menschen, d. i. an dieser Stelle in der Welt, Menschengeist, Menschenvernunft, und bleibt Menschengeist, Menschenvernunft, in aller Lebendigkeit des Menschenlebens. Sonst würde es aufhören Menschenleben zu seyn. Also dieselbe Erkenntnißkraft, aber in dem Guten mit größerer Klarheit, und dieselbe Willenskraft, aber mit größerer Reinheit und Stärke.

c) Wird eine Erinnerung an das jetzige Leben Statt finden? — Antwort: Das Gedächtniß ist zwar leiblich bedinget, und in sofern müßte man wohl schließen, daß es mit dem jetzigen Leibe aufgelöst werde. Es ist aber auch wesentlich eine Geistesthätigkeit, ein Haben und Halten, ein geistiges Besitzen. Das Erinnern insbesondere ist das Fassen des Früherzeitlichen in den Augenblick der Gegenwart. Darin also erweiset sich schon jetzt der Geist seines zeitlichen Lebens mächtig; und umgekehrt, in dem Grade als er seines zeitlichen Lebens mächtig ist, in demselben Grade ist er nicht darin verflossen, sondern fasset dessen Ausdehnung in sich zurück, und hält sie in dem zeitlosen Puncte der Selbstgegenwart. Es läßt sich also nicht allein denken, sondern es ist auch in und mit dem Begriffe der vollen Daseynsgeistigkeit gewiß, daß des Menschen Leben im Fortgange seiner geistigen Vervollkommnung immer mehr seines ganzen zeitlichen Verlaufs sich ermächtigen, und daß ihm also auch seine Vergangenheit immer klarer werden, d. i. sich ihm immer mehr vergegenwärtigen werde. In diesem Sinne ergibt sich also die Bejahung der aufgestellten Frage aus dem Begriffe der Lebensgeistigkeit. Es ist dieser Begriff selbst, zufolge dessen das Leben sich aus seiner ganzen Ausdehnung in eins fasset, welcher zu der Vorstellung versinnlicht ist, daß es sich seiner frühern Daseynszeiten erinnern werde.

d) Werden wir uns wiedersehen und wiederer-

kennen? — Zu antworten ist nur: Vereinigt wird fortleben das von dem Innern aus verwandte Leben, weil es ursprünglich geeinigt ist, und wird sich miteinander finden; mit welchem Bewußtseynsgrade, ist nicht zu bestimmen. — Eben so allgemein und unbestimmt beantwortet sich damit zugleich die Frage, wo das künftige Leben seyn werde. Im Himmel, allerdings, wiefern sich die Menschen dann in einem geistigern und seligern Zustande befinden werden.

91.

Woher die Unbestimmtheit in der Beantwortung dieser Fragen.

Der Mensch soll diese und andere solche Fragen nicht geradezu von sich abweisen. Er soll sich vielmehr darüber mit sich selbst zu verständigen suchen; und das ist ihm eben damit nothwendig, als es ihm ein Bedürfniß ist, über sich selbst in Sicherheit zu seyn. Wenn er nun, indem er sich diese Fragen zu lösen sucht, die Erfahrung macht, daß er darüber nicht zu der Bestimmtheit der Erkenntniß gelangen kann, die er vielleicht wünschte und auf die er ausging; so wird er zu der Ueberlegung hingetrieben, die sich in der Frage ausspricht: Warum ist so große Unbestimmtheit in meinem Bewußtseyn von der Zukunft meines Lebens? — und es ist, um zu der Selbstverständigung zu gelangen, nothwendig, daß er sich diese Frage bestimmt beantworte. Das ist auch darum nöthig, weil bei vielen Menschen jene Unbestimmtheit der Erkenntniß zu einem Grunde der Unsicherheit ihres Unsterblichkeitsbewußtseyns wird. Gewiß mit Unrecht, da diese Unbestimmtheit nicht aus der Grundlosigkeit oder Unsicherheit der Sache selbst hervorgeht. Sie erklärt sich vielmehr schon aus dem allgemeinen Grunde, daß das Leben des Menschen überhaupt von dem, was zwar in ihm und seinen Verhältnissen gegründet, also auch in seiner Bewußtseynsmöglichkeit enthalten, aber zeitlich noch nicht vorgetreten ist, ein zwar allgemeines und sicheres, aber kein bestimmtes Bewußtseyn haben kann. Das gilt schon von den einzelnen Abschnitten der jetzigen Daseynsperiode; um so mehr von andern neuen Daseynszeiten. Dazu kommt der besondere Grund, daß in der jetzigen Daseynszeit des Menschenlebens der Trieb und

das Streben so sehr vorherrschend ist, daß das Leben nicht fest und ruhig zu sich selbst kommen und darum sich nicht von weitem her aus seinem Gange — der Vergangenheit und der Zukunft — in sich selbst zurückfassen kann. Zu sehr noch ist sein Weltbewußtseyn in dem Drängen und Treiben der Dinge und damit selbst in der Zeitlichkeit befangen; es ist selbst noch zu sehr hingenommen in diesen Lauf der Dinge, als daß es ihm leicht seyn könnte, diese zeitliche Weltlebendigkeit und in ihr die seinige mit dem Ewigkeitsbewußtseyn zu durchdringen, sie als das Leben des Ewigen in ihrer Ganzheit zu fassen, und sie dadurch für sich, für seinen Begriff und sein Gefühl, in Ruhe zu setzen. Leicht hingegen erzeugt sich eine Geneigtheit in den Menschen, diesen Mangel an Bestimmtheit der Erkenntniß ihrer Zukunft durch Phantasie nach den Eingebungen ihres Herzens ergänzen zu wollen, wodurch sie dann in die Macht unsicherer Vorstellungen gerathen, welche leicht entweder in Schwärmerei überschlagen, oder auch den Grund und Boden der festen Ueberzeugung in ihre Unsicherheit hereinziehen.

92.

Wie sich die Frömmigkeit in dieser Hinsicht erweiset.

Der fromme und zugleich besonnene Mensch überläßt sich dieser Neigung und der daraus hervorgehenden Schwärmerei oder Zweifelsucht nicht, sondern er mäßigt durch Vernunft die Unbescheidenheit seines Herzens und seiner Phantasie. Das Wesentliche ist ihm die aller Zeit mächtige Lebensgewißheit und Lebenszuversicht. Die stärkt und nährt er dadurch, daß er sein Leben nicht im Widerstreite mit sich selbst zergehen läßt, und es nicht in eiteln Bestrebungen verflüchtiget, sondern daß er es in der Wahrheit hält. So ist er unbesorgt um den weitern Gang seiner zeitlichen Lebensentwicklung, und verliert sich nicht in die Zukunft, nur ihr sein Herz und seine Gedanken zuwendend. Er trägt vielmehr sein ganzes zeitliches Leben und vorzüglich seine Zukunft in seiner zeitlosen Lebensgegenwart, seinem Ewigkeitsbewußtseyn; und im Glauben und Vorgefühle Alles, was er seyn wird, ist so schon jetzt.

Ueberhaupt, sein ganzes zeitliches Leben ist nur seines Lebens Bewegung von seinem Grunde herauf. Da, in dem Ewigkeitsgrunde, stehet es fest. In der Tiefe ist die Lebensruhe; und die durchdringet im frommen und besonnenen Menschen auch die Lebensbewegung. Darum ist in seinem Leben kein Zagen um das Leben. Es ist sich selbst das Gewisse. Seiner selbst sicher bis in die Geistestiefe hin, und von der Geistestiefe herauf sich erweisend, hat es in seinem Innern die Ruhe, welche zugleich Bewegung ist; und in der Ruhe das Licht, die Klarheit; und in der Bewegung die Wärme, die Liebe; und in dem Lichte und der Wärme, in der Klarheit und der Liebe, die volle Zuversicht und Freudigkeit.

93.

Was also ist die Religion überhaupt ihrem Wesen nach?

Die Religion ist zuerst wie sie als ein Wissen, dann wie sie als Frömmigkeit in dem Menschen ist, betrachtet worden. Was denn aber ist sie überhaupt? — Sie ist — das ergibt sich zunächst aus der Zusammenfassung der bisherigen Betrachtungen — das Wissen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, insbesondere zum Menschen, und die diesem Wissen verbundene und entsprechende Gesinnung und Handlungsweise; oder: die Gotteserkenntniß in Verbindung mit der Frömmigkeit. — In dieser Erklärung ist die Religion nach ihrem Daseyn aufgefaßt, als das was sie im Menschenleben ist. Sie hat nach ihr zwei wesentliche Bestandtheile: eine gewisse Erkenntniß und eine gewisse Lebensbeschaffenheit; eine Erkenntniß nämlich und eine Lebensbeschaffenheit, welche durch die Beziehung auf Gott eigenthümlich bestimmt sind. Beide sollen in Verbindung stehen und einander entsprechen.

Wie denn aber und wodurch? — Soll einer der beiden Bestandtheile den andern bewirken? etwa die rechte Erkenntniß die rechte Gesinnung und Handlungsweise? Es läßt sich aber auch umgekehrt mit gleichem, wo nicht größerm Rechte behaupten, daß aus der rechten Gesinnung die rechte Erkenntniß hervorgehe. Ueberhaupt, beide Annahmen sind einseitig. Die Erkenntniß und die

Gesinnung sind in der Religion nicht so verbunden, daß von der einen zu der andern übergegangen werde; sondern sie sind lebendig miteinander durchdrungen, entspringend aus dem lebendigen Wirken desselben Grundes. Wohl aber kann die eine oder die andere Form der Religion in dem individuellen Menschen vorschlagen.

Niemand also kann fromm seyn ohne von Gott und seinem Verhältnisse zu ihm zu wissen, mit voller Ueberzeugung. Wohl aber ist es möglich, daß dieses Wissen kein verdeutlichtes Wissen, also keine eigentliche Erkenntniß sey. Dann hat er zwar Religion; aber er hat nicht die Religion. Die Religion hat dann ihn, hat ihn durchdrungen, ist wirksam, lebendig, auch in ihm; sein Leben stehet in ihr. Aber er hat seinerseits sich die Religion nicht angeeignet, hat sie nicht geistig gewonnen. — So gilt die Behauptung, daß die Religion als Frömmigkeit in dem Menschen vorhanden und als solche eine Bestimmtheit seines Selbstbewußtseyns seyn könne, noch ehe er zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen sey.

Niemand auf der anderen Seite kann die rechte und volle Erkenntniß von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt haben ohne sich dadurch in seinem Leben bestimmt zu finden, nämlich ohne sich aufgefordert zu fühlen, sich mit seinem ganzen Leben diesem Verhältnisse, worin die Wahrheit seines Lebens steht, hinzugeben. Aber es ist möglich, daß er sich dieser Aufforderung versage und daß also das Denken Gottes und seines Verhältnisses zur Welt wie außerhalb seines Lebens über ihm schwebe und keine Lebendigkeit in ihm habe. Dann hat er zwar die Religion, aber er hat sie nicht in seinem ganzen Leben; sie also hat ihn nicht, er ist ihr nicht eigen, lebt nicht aus und in ihr.

Beides ist Einseitigkeit; ist nicht das volle und ganze Leben der Religion. Wo sie ganz ist, da ist sie lebendig im Wissen und zugleich in der Gesinnung und im Handeln des Menschen, gleichmäßig und ungeschieden, von ihrem Grunde aus. Es ist also auch die Aufgabe der Wissenschaft, beide Formen der Religion so in eins zu fassen, wie sie sich von demselben Grunde aus durchdringen und in ihrer Durchdringung die volle Religion in ihrer Wirklichkeit ausmachen. Dann wird die Religion nicht bloß mit ihrem

Daseyn, sondern vielmehr aus ihrem Grunde verstanden, und eben damit nach ihrem Wesen. Denn ihr Wesen ist, was sie ist aus ihrem Grunde.

Was denn aber ist ihr Grund? — nämlich nicht zunächst ihres Gedankens, sondern ihrer selbst, wie sie ein Wirkliches ist im Leben der Menschen. Ihr Grund ist das Verhältniß, worin die Welt und besonders der Mensch von Gott aus zu Gott stehet, also das Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menschen; nicht als ein Gedanke, sondern als das Urwirkliche, in welchem und durch welches das Menschenleben mit der Welt ist, was es wesentlich ist. Seine Wirkung im Menschen ist das Wissen von Gott oder die Gotteserkenntniß — denn nur aus Gott weiß der Mensch von Gott — und das Wollen und Leben aus Gott — denn das ist nur möglich, indem Gottes Wille zum Willen in des Menschen Willen wird; überhaupt also das was die Religion ihrem Daseyn nach ausmacht.

Diese Wirkung ist aber nicht als abgeschieden von ihrem Grunde, dem Wirkenden, zu denken; also ist auch die Religion nicht als ein abgeschlossenes fertiges Werk in der Menschenseele. Denn das Verhältniß Gottes zur Welt und dem Menschen ist als das urgründliche ewige Lebensverhältniß für die zeitliche Wirklichkeit ein stetiges, schöpferisches Wirken, gleich geltend für alle Zeit. Wenn sich nun des Menschen Leben diesem Urwirken nicht versagt, so ist aus ihm die Religion im Menschen, als ein ursprüngliches, sich aus dem Urgrunde alles zeitlichen Lebens stets neu erzeugendes Leben. So wird die Religion in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit begriffen. Die Religion ist also, von ihrem Grunde aus betrachtet, die Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zur Welt und insbesondere zum Menschen in dem Leben des Menschen.

Es ergeben sich zugleich andere Ausdrücke dieses Begriffes. Denn wenn man erwägt, daß das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen keine bloß gedachte und bloß äußerliche Beziehung ist, sondern die urwirkliche und die innigste, die des wirkenden Grundes, aus welchem die Welt mit dem Menschen ist und in welchem sie mit ihrer ganzen Lebenswahrheit stehet; so kann man die Re-

ligion auch als die sich in der Seele des Menschen wirksam erweisende Urverbindung Gottes und der Welt erklären. Und wenn man dann weiter bedenkt, daß Gott nur als der Urgeist wirket, und daß aus diesem urgeistigen Wirken in des Menschen Geiste das Wissen von Gott und das Wollen aus Gott, also die Religion ihrer Wirklichkeit nach, ist; so wird sie durch diesen Gedanken als das Wirken des göttlichen Geistes in dem Leben des Menschen begriffen. Es ergibt sich aber auch zugleich die Gültigkeit der umgekehrten Erklärung der Religion als des Lebens des Menschengeistes in und aus Gott, dem Urgeiste.

Es bestätigt sich durch diesen Begriff der Religion, daß sie nichts Aeußeres, Zufälliges, Unwesentliches, sondern ein Inneres, Nothwendiges, Wesentliches im Leben des Menschen ist; daß sie nicht etwas ist das von dem Menschen gesetzt wäre als sein Werk, sondern etwas das ihm mit seinem Wesen gesetzt ist von seinem Urgrunde aus; und daß sie eben darum heilig gehalten, nicht verletzt werden soll durch das Einschreiten der Willkür.

Es ergibt sich zugleich, daß sie, wie ihr Grund, das Verhältniß Gottes zum Menschen, ewig ist, sich selbst stets gleich und unveränderlich; auch daß sie, da das ursprüngliche Verhältniß Gottes zu allen Menschen als solchen dasselbe ist, für alle Menschen aller Zeiten dieselbe und in diesem Sinne die allgemeine Religion ist.

Als ein im Leben des Menschen Wirkendes kann sie subjectiv genannt werden; ist aber auch zugleich als ein ursprünglich Gegründetes und allgemein Gültiges objectiv, und nur dadurch auch Inhalt der Wissenschaft.

94.

Uebergang.

Das ist der Begriff der Religion nach ihrem Wesen oder an sich betrachtet. Da sie aber in ihrer Wirklichkeit nicht von der Zeitlichkeit des Menschenlebens geschieden ist; so muß sie selbst in die Bewegung des Lebens eingehen, und wird demnach auf der einen Seite selbst Bestimmungen von der Zeit annehmen, auf der andern

aber durch ihr Wirken in der Zeit selbst ihr ewiges Wesen bethätigen. Sie ist nun also noch, auf daß sich ihr Begriff vollende, in dieser ihrer Beziehung zur Zeit zu betrachten; also sowohl in und mit den allgemeinen Bestimmungen, die sie in der jetzigen Daseynszeit des Menschenlebens zufolge der allgemeinen Beschaffenheit desselben zu erleiden hat, als auch in der Wirksamkeitsweise, wodurch sie in dieser Zeit sich zu behaupten und von ihrem ewigen Wesen aus das zeitliche Menschenleben zu heiligen strebt.

Zweiter Theil.

Der Begriff der Religion in ihrer Erscheinung.

95.

Aufgabe und Eintheilung.

Wenn jetzt die Religion in ihrer Erscheinung betrachtet werden soll, so darf sie dabei doch nicht von ihrem Wesen geschieden werden. Denn die wirkliche Erscheinung ist überhaupt nicht gesondert von dem Wesen, das in ihr erscheinet, und ohne welches sie ein Wesenloses, also ein Nichtiges wäre; so auch nicht die Erscheinung der Religion. Ihre Erscheinung ist nicht ein bloßer Schein, sondern ihre zeitlich wirkliche Erweisung; es ist aber ihr ewiges Wesen was sich erweiset. Wenn also in der ihrer Erscheinung zugewandten Betrachtung vorerst im Allgemeinen erkannt worden ist, wie selbst die Religion in ihrer Erscheinung durch die Zeitlichkeit überhaupt und insbesondere durch die Beschaffenheit des jetzigen Menschendaseyns mannichfaltig bestimmt sey; so wird doch auch zugleich erkannt werden, daß sie von ihrem ewigen Wesen aus als die urgründliche heiligende Kraft das zeitliche Verderben des Menschenlebens und mit ihm die Verkehrung, in welche ihre eigene Erscheinung hineingezogen worden, zu tilgen strebe und zu tilgen vermöge, und daß sie in diesem Streben und Wirken ihren geschichtlichen Fortgang habe. Daher zwei Abtheilungen. Es wird nämlich ihr Seyn und Wirken in der Zeit vorerst zwar unter den Bestimmungen der Zeitlichkeit aufzufassen, dann aber auch von ihrem ewigen Wesen aus zu begreifen seyn, auf daß in der Durchdringung dieser beiderseitigen Betrachtungen der volle Begriff der Religion in ihrer Erscheinung entstehe.

Erste Abtheilung.

Wie die Religion unter der Zeitlichkeit des Menschenlebens leidet.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung.

96.

Die Religion ist im Allgemeinen in dem zeitlichen Leben der Menschen noch nicht was sie seyn kann und soll.

Fragt man: Ist denn die Religion auch wirklich in dem zeitlichen Leben der Menschen? und wie ist sie in ihm? — so gibt sich aus einer allgemeinen Kenntniß des bisherigen und jetzigen Menschenlebens zunächst die Antwort: Das zeitliche Leben der Menschen ist nicht ohne Religion. Immer hat sich Religion erwiesen und erweiset sich fortwährend in Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen. Man findet den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben zu allen Zeiten und bei allen Völkern, die nicht gänzlich verkümmert oder verwildert sind. Daher der sogenannte Beweis für das Daseyn Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele aus der Einstimmung der Völker. Er ist kein eigentlicher Beweis; aber er ist die Hinweisung auf eine Thatsache, worin sich das Wissen des Menschen von Gott und von seiner Unsterblichkeit oder doch das Bedürfniß des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit erweiset. — Auch in Gefühlen bezeuget sich zugleich überall und in allen Zeiten die Wirksamkeit jenes Verhältnisses, in Gefühlen der Abhängigheit, der Scheu, der Verehrung, des Vertrauens, u. s. w. Damit zugleich in Bestrebungen, nämlich in dem Bestreben zu thun was Gott wohlgefällig, zu meiden was ihm mißfällig sey. Also: Es ist Religion auch in dem zeitlichen Leben der Menschen.

Dazu kommt aus allgemeiner Betrachtung der Gedanke, daß das Verhältniß Gottes zu dem Menschen seine rechte und volle Wirksamkeit in der Seele des zeitlichen Menschen haben kann; daß des Menschen Wissen von Gott zu voller Sicherheit und zu einem Grade der Klarheit gelangen kann, der zur rechten Haltung und Führung

seines Lebens hinreichend ist; daß seine frommen Gefühle lauter und innig, seine Bestrebungen, den Willen Gottes zu thun, aufrichtig seyn können; daß also überhaupt die Religion, wie sie ihrem Wesen nach erkannt worden ist, ihre volle Wirksamkeit in dem zeitlichen Leben der Menschen haben kann. Das folgt im Allgemeinen 1) aus dem Wesen der Religion selbst; denn in ihm ist kein Grund, von welchem aus eine Hemmung oder Schwächung ihrer zeitlichen Wirksamkeit ausgehen müßte; 2) aus der ursprünglichen Geistigkeit des Menschenlebens; denn es ist sein ursprünglicher Wille und daher auch sein Gesetz, zeitlich zu seyn was es ursprünglich ist, und es hat dessen ursprünglich, d. i. aus Gott, auch die Kraft. Es bewährt sich auch theils innerlich, in dem ursprünglichen Bedürfnisse und Streben der Menschenseele, zu Gott in dem rechten Verhältnisse zu stehen (sie steht aber zu ihm in dem rechten Verhältnisse, wenn sein Verhältniß zu ihr nicht verhindert worden ist, in ihr die rechte Wirksamkeit zu haben); theils äußerlich, in dem Leben wahrhaft frommer Menschen. Also: *Die zeitliche Beschaffenheit der Religion des Menschen kann die rechte seyn; die Religion in ihrer Erscheinung kann sich selbst nach ihrem Wesen entsprechen.*

Dieser allgemeinen Erkenntniß tritt aber unabweislich aus der bisherigen Beschaffenheit des Menschenlebens die Nöthigung entgegen, anzuerkennen, daß die Religion in dem zeitlichen Leben der Menschen, wie es sich darstellt, nicht ihre volle Wirklichkeit hat. Denn es ist weder volle Sicherheit und Klarheit in dem zeitlichen Wissen der meisten Menschen von Gott, noch durchgängige Lauterkeit, tiefe Innigkeit und unbesiegliche Kräftigkeit in ihren frommen Gefühlen nud Handlungen. Unsicher vielmehr und dunkel ist im Allgemeinen das Wissen von Gott; unlauter oft oder einseitig sind die frommen Gefühle und Gesinnungen; unkräftig, auch wohl verkehrt die Bestrebungen, die aus jenem Bewußtseyn und diesen Gesinnungen hervorgehen. *Es ist also die Religion in ihrer Zeitlichkeit noch nicht was sie ursprünglich ist und zeitlich seyn kann; ihre zeitliche Beschaffenheit entspricht nicht ihrem Wesen.*

97.

Was für ein Zustand das im zeitlichen Menschenleben ist.

Das wird von dem nicht ganz im Aeußern befangenen Menschen innerlich als ein Zustand vernommen, in welchem sein Leben mehr oder weniger seinem Grunde und Wesen, und mit ihm seiner Wahrheit entäußert sey. Denn indem er wohl fühlt, daß die Religion in ihm nicht ihre volle Wahrheit und Lebendigkeit, das Verhältniß Gottes zu ihm in seinem Leben nicht die rechte und volle Wirksamkeit hat: so fühlt er unmittelbar zugleich und eben damit, daß sein Leben ganz oder zum Theil aus dem ursprünglichen Verhältnisse zu Gott getreten ist.

Nicht so aber ist dieses zu verstehen, als wenn das Verhältniß Gottes zu dem Menschen aufgehoben wäre. Mit der Aufhebung dieses Urverhältnisses wäre die Begründung des Menschen, also auch seine Wahrheit aufgehoben. Dieses Verhältniß ist überhaupt keinen zeitlichen Bestimmungen unterworfen; Gott ist zu dem Menschen derselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Auch ist es nicht so zu deuten, als wenn die ursprüngliche Religion die zeitlich anfängliche gewesen wäre. Es ist eine Versinnlichung des Ursprünglichen, es für das zeitlich Erste zu halten; das Ursprüngliche ist dem Menschen jederzeit von seinem Urgrunde aus zeitlos gegenwärtig. — Sondern es ist so zu verstehen, daß die Menschen im Allgemeinen nicht zu Gott stehen wie sie sollten, daß ihre zeitliche Lebensrichtung mehr oder weniger aus der Haltung im Ursprünglichen, und eben damit aus der geistigen Einigung mit Gott getreten ist. Die Menschen also wie sie jetzt sind verhalten sich im Allgemeinen nicht zu Gott wie sie sollten.

Die herrschende Beschaffenheit ihres zeitlichen Lebens ist vielmehr eine allgemeine Geneigtheit zur Selbstsucht. Es erzeugt sich diese Geneigtheit aus der Sinnlichkeit als der Uebermacht der Natur im Menschen, und aus der Willkür, als der gesetzlosen, selbstbeliebigen Freiheit; aus beiden in Vereinigung; und es ist nun eben dieser Zustand, diese Geneigtheit, in und mit welcher das zeitliche Menschenleben Gott entäußert ist. Denn in und mit ihr ist es geneigt, nicht aus Gott, sondern aus sich, wiefern es ein Besonderes im Daseyn ist, zu leben.

98.

Woher die große Macht der Sinnlichkeit in dem zeitlichen Menschenleben?

Wie aber ist der Mensch in diesen Zustand gerathen? Woher zunächst ist die Sinnlichkeit in dem Menschen?

Ganz ohne Sinnlichkeit kann der Mensch als endliches und zeitliches Wesen nicht seyn. Denn mit dem Menschenleben überhaupt ist jeder Einzelne zwar nicht seinem Wesen, aber seiner Wesensentwicklung nach in Natur eingetreten und also nach außen zu ein Naturwesen geworden. So hat er die Natur als unfreien Entwicklungs- und Bildungstrieb auch in sich, und ist als ein besonderes Naturwesen, das mit andern in der allgemeinern Natur begriffen ist, von außen her Bestimmungen unterworfen, die in ihm zu Empfindungen werden.

Warum denn aber ist, wenigstens in der jetzigen Zeit, jener Trieb und diese Abhängigkeit so groß, daß der Mensch nur mit Mühe seiner selbst und seines Daseyns mächtig werden kann? Das scheint doch, im Allgemeinen betrachtet, nicht nothwendig! Woher denn also diese große Macht der Sinnlichkeit in dem Menschenleben?

Man kann versuchen das aus dem Standpuncte des Menschen in der Welt zu erklären. Indem er sich nämlich nach seinem Naturdaseyn mit der Erde in einem Sonnensysteme stehend findet, so erkennt er die verhältnißmäßig große Abhängigkeit seines Lebensdaseyns von der äußern allgemeinern Natur, insbesondere nämlich von der Zuwirkung der Sonne und überhaupt von den kosmischen Naturkräften. Ihrer andringenden Macht muß sich sein Leben mit Anstrengung entgegegen wenden, um sich gegen sie zu behaupten. Daher also eine vorherrschende Richtung nach außen. Genauer aber bestimmt sich ihm sein Standpunct in der Welt dadurch, daß er sich auf der Erde an der Spitze der Erdendinge findet. Er sollte der Daseynssphäre, die ihm dadurch gesetzt ist, mächtig seyn. Dann würde er auch unabhängiger in dem allgemeinern Naturverhältnisse stehen. Aber die Erde ist ihm in seiner jetzigen Daseynszeit noch nicht in dem Grade unterthan als sie es seyn sollte. Da ist nicht allein noch viel Dunkles und Unbegriffenes, sondern auch noch viel Widerstrebendes und Feindseliges. Der Mensch ist

also noch im Streben begriffen nach der Herrschaft über die Erde; ja, er muß ihr selbst die Mittel der Erhaltung seines Naturdaseyns abringen. Auch dadurch also wird die Richtung seiner Kraft, der geistigen wie der leiblichen, nach außen gewandt.

Hierdurch aber wird die große Macht der Sinnlichkeit im zeitlichen Menschenleben nicht eigentlich erklärt, als aus ihrem Grunde; sondern nur ihrem Daseyn nach auch in dieser Beziehung erkannt. Denn sie erweiset sich vorzüglich auch eben darin, daß der Mensch seines äußern Naturgebietes noch so wenig Macht hat, wobei jedoch zugleich anzuerkennen ist, daß er fortschreitend sich desselben immer mehr ermächtigt.

Woher denn also — so schiebt sich die aufgestellte Frage weiter fort — diese Mangelhaftigkeit der Naturermächtigung in der jetzigen Zeit? oder: Warum steht jetzt das Menschenleben gerade in dieser Daseynszeit, als einer Zeit des vorherrschenden innern Naturdranges und der unvollkommenen Beherrschung der irdischen Natur? Diese Frage ist aber fast eben so unzuläßig, als wenn man, in Beziehung auf jenes Planetenverhältniß der Erde, fragen wollte: Warum ist das Menschenleben gerade der Erde verbunden? — In irgend einer Zeit, auf irgend einer Stufe seiner Entwicklung, muß es doch stehen! Seine jetzige Zeit, seine jetzige Entwicklungsstufe ist als im Zusammenhange mit andern Daseynsstufen des irdischen Lebens, stehend zu denken und wäre in diesem Zusammenhange zunächst aus der Lebensgeschichte der Erde, diese aber wieder aus der Lebensgeschichte unseres Sonnensystems u. s. w. bis zu der Geschichte des Weltlebens zu begreifen — also nicht von dem zeitlichen Menschen. Und wenn auch ein solches Begreifen möglich wäre, so wäre es doch nur ein geschichtliches Befassen, keine eigentliche Erklärung von dem Grunde und Wesen aus.

In diesem Sinne bleibt die aufgestellte Frage unbeantwortet. Die große Macht der Sinnlichkeit im zeitlichen Menschenleben ist als eine zeitliche Thatsache anzuerkennen, kann aber nicht aus dem Ursprünglichen abgeleitet werden.

Für sich nun zwar ist die Natur und ihre Macht, also auch die Sinnlichkeit des Menschen, nichts Böses. Sie wird es aber für den Menschen, wenn sie in ihm vorherrschend wird, eben durch

ihr Herrschen, weil das seinem Lebenszwecke, auch in der zeitlichen Wirklichkeit ein geistiges Wesen zu seyn, widerstreitet. Sie wird es noch mehr, wenn sie mit einer falschen Freiheit versetzt wird, d. i. mit einer solchen, welche sich als Willkür, als gesetzlose oder auch gesetzwidrige Freiheit, erzeugt. Denn durch diese Versetzung erst wird die sonst bloß natürliche und demnach schuldlose Lust des Menschen eigenwillig also böse, und bricht vor in der Sünde im engern Sinn, d. i. in der Handlung die dem Willen Gottes widerstreitet.

99.

Woher die Ausartung der Freiheit in Willkür?

Die allgemeine Möglichkeit dieser Ausartung ergibt sich aus der Freiheit in Verbindung mit der Besonderheit des Menschenlebens (79). Daß aber die Freiheit der Menschen dieser Zeit im Allgemeinen so leicht ausartet, sich so leicht in Selbstbeliebigkeit versetzt, das scheint sich aus der großen Macht der Sinnlichkeit zu erklären, weil sie es ist, die des Menschen Streben nach außen treibt, also in die Mannichfaltigkeit hin, wo er gesondert den andern Menschen gegenüber steht. Dadurch ziehet sie ihn aus der Haltung in der Einheit mit Gott und den Menschen, also aus der Liebe. Die Wirkung dieses Ziehens ist im Menschen eine Geneigtheit, mit seinem bewußten Lebensstreben aus jener Haltung, und eben damit aus seiner wahren Lebensmitte, zu gerathen, und sich dann, um doch selbstständig und frei in der Natur zu stehen, einen eigenen falschen Mittelpunct des Strebens zu setzen. Diese Macht der Sinnlichkeit und mit ihr der Hang in die Vereinzelung und Selbstbeliebigkeit kräftigt sich in dem zeitlichen Lebensdaseyn des einzelnen Menschen, ehe er zum Bedürfnisse der Geistigung aus dem Urgrunde erwacht, gleich anfänglich dadurch, daß das Hauptstreben seines Lebens vorerst nur darauf gerichtet seyn kann, vollends in die Natur einzutreten und sich in ihr zu sichern.

So also wird die Freiheit des Menschen von der Sinnlichkeit in Gesetzlosigkeit und Selbstbeliebigkeit, also in Willkür, hingezogen; die Sinnlichkeit wird dann ihrerseits von dieser ausgearteten Freiheit durchdrungen; und in dieser Durchdringung erzeugt sich die Geneigtheit zur Selbstsucht.

100.

Der Zustand der Sündhaftigkeit des zeitlichen Menschenlebens als eine Thatsache.

So ist der Zustand des zeitlichen Lebens, der sich im Allgemeinen als die Geneigtheit zur Selbstsucht darstellt, zwar äußerlich, d. i. natürlich oder geschichtlich, erklärt; keineswegees aber von dem Grunde aus oder philosophisch. Und eine solche Erklärung dieses Zustandes, als eines wirklichen Lebenszustandes, ist überhaupt unstatthaft, da er seiner Wirklichkeit nach nicht aus dem Grunde oder dem Wesen des Menschenlebens hervorgeht und darum keine innere ursprüngliche Nothwendigkeit hat (79). Zwar ist auch der Zustand einer nur negativen Unschuld, als einer Schuldlosigkeit des Naturstandes, nicht der rechte Lebenszustand des Menschen. Denn der Mensch soll vom Geiste aus, also frei lebendig, leben. Nothwendig war und ist es ihm darum aus dem Zustande einer bloßen Kindlichkeit, als einer natürlichen Schuldlosigkeit, zur sittlichen Selbstermächtigung vermittelst der Erkenntniß des Guten und des Bösen hinauszutreten. Aber keineswegees war und ist es nothwendig, daß er durch dieses Hinaustreten aus der Unfreiheit sich in den herrschenden Zustand einer falschen Freiheit versetzen oder hinziehen lasse; sondern das nur ergibt sich aus der Geistesschwachheit eines eben erst nur noch bloß natürlichen Menschen, daß er in der Zeit dieses ihm ursprünglich nothwendigen und daher zeitlich gesetzlichen Ueberganges aus der Nichtfreiheit zur rechten Freiheit leicht fehltreten könne.

Es ist also nicht allein die Selbstsucht selbst ein Zustand, der nicht seyn sollte, ein sündhafter Zustand, sondern auch die Geneigtheit zu ihr sollte nicht seyn. Der Geist hat das ursprüngliche Gesetz und die ursprüngliche Macht Herr zu seyn aus dem Innersten des Lebens in seinem Lebensdaseyn. Er soll sich also nicht von der Naturmacht hinziehen und aus seinem Stande in Gott und der ihm daraus entspringenden Urgesetzlichkeit seines Lebens hinaussetzen lassen. Darum rechnet der Mensch mit Recht sich auch schon die Geneigtheit zur Selbstsucht als Schuld an; noch mehr aber das wirkliche Hingerissenwerden zur Sünde im engern Sinn, weil der Trieb zum Bösen, wie groß er auch in einzelnen Fällen

seyn möge, doch der geistigen Urkraft, dem reinen Willen des Guten, an sich nicht unbesieglich ist. — Es ergibt sich also überhaupt, daß der Zustand der Sündhaftigkeit, worin sich im Allgemeinen das zeitliche Menschenleben befindet, zwar als eine Thatsache anzuerkennen und zu begreifen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu erklären ist.

Anm. 1) Die Idee des wahren ursprünglichen Menschenlebens hat sich im Gegensatze gegen die Erkenntniß seiner jetzigen Unvollkommenheit in den Vorstellungen von einem anfänglichen goldenen Zeitalter als einem Zustande voller Unschuld und Seligkeit, nämlich der vollen Gottergebenheit, des vollen Friedens unter den Menschen und der Menschen mit der Natur, und der gänzlichen Beherrschung der Natur durch die Kraft des Willens und der Erkenntniß, versinnlicht.

Anm. 2) Die Erklärung der Sündhaftigkeit der Menschen aus Anerbung kann als ein Ausdruck der Allgemeinheit der Sündhaftigkeit, nämlich der geschichtlichen Erfahrung gelten, daß in dem zeitlichen Menschenleben die Sündhaftigkeit von Anfang an da gewesen ist und sich überall verbreitet hat. Denn was im Menschenleben allgemein und also auch von Anfang an da ist, das erzeugt sich nicht erst während des Lebensverlaufes des Menschenlebens überhaupt oder des einzelnen Menschen, sondern tritt mit seinem Daseyn ein; und das nennt man angeboren, auch wohl angeerbt. Eine eigentliche Erkärung aber der allgemeinen Sündhaftigkeit ist das nicht. Die Annahme, daß die Menschen anfangs nicht allein ohne Sünde, sondern auch ohne die Lebensbeschaffenheit, woraus sich die Sünde erzeuget, also ganz anders als jetzt die Kinder, gewesen seien, ist nur eine Versinnlichung des Bewußtseyns, daß der Mensch seinem Wesen nach, also wie er in Gott steht, gut ist. Auch wäre bei dieser Annahme eben das zu erklären, wie die Menschen nun doch dazu kamen zu sündigen. Wenn eine Verführung zu Hülfe genommen wird, so entsteht die Frage, wie die, in denen kein Keim der Sünde lag, verführt werden konnten. Und soll daraus zugleich der Ursprung der Sünde überhaupt erklärt werden, so wird die Frage nur zurückgeschoben. Wird aber das eigentliche Forterben der Sündhaftigkeit so erklärt, daß zufolge der ersten Sünde der Menschen Leib und Seele durch ein Gift bis in's Innerste verderbt worden seien, und dieses Verderbniß seitdem vermittelst der Zeugung fortgepflanzt werde; so scheint das nur durch eine Vermischung theils der eigentlichen uud der tropischen Bedeutung des Wortes Gift, theils der Begriffe von Krankhaftigkeit und Sündhaftigkeit zu geschehen, und überhaupt nicht mit der rechten Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Leib und Geist zu bestehen. — Will man aber jene Lehre mit der Lehre von der Evolution aller Menschenseelen aus der Seele des

ersten Menschen und von ihrer unmittelbaren Theilnahme in ihm an seiner Sünde unterstützen; so ist zu bedenken, daß diese Lehre selbst nur die Versinnlichung einer ursprünglichen Wahrheit ist, nämlich des Hervorgehens aller Menschenseelen aus dem einen ursprünglichen Menschenleben. — Ueberhaupt aber lassen sich die Lehren von dem Forterben einer ersten Sünde auch so verstehen, als sey ihr eigentlicher Sinn der: Die Sünde ist nichts Ursprüngliches. Sie ist also geworden, ist in oder mit der Zeit entstanden. Das Böse hat also mit irgend einer geschichtlichen That begonnen; eine Sünde ist die erste gewesen, und ihr folgen seitdem die andern, und was von der ersten Sünde und ihrer Wirkung in dem ersten Sünder gilt, das gilt von allen folgenden. — Nicht so aber ist das zu nehmen, als sey die zeitlich erste Sünde die eigentliche Ursache von den spätern, da sie vielmehr mit allen folgenden dieselbe Ursache hat. Es ist ein Zusammenhang unter allen, aber von innen her. Bei der Annahme eines bloß äußern, zeitlichen Zusammenhanges kann keine Erklärung der Art des Ueberganges genügen.

101.

Einfluß dieses Zustandes auf die Religion des zeitlichen Menschen.

Was also hier die Betrachtung festzuhalten und ihrem Fortgange zum Grunde zu legen hat, das ist die Thatsache, daß Sinnlichkeit und Willkür als die beiden Lebensbeschaffenheiten, welche in Vereinigung — jedoch bald mehr jene, bald mehr diese — den zeitlichen Menschen seinem wahren Leben entfremden, auch die Ursachen sind, warum das Verhältniß Gottes zu dem Menschen nicht seine rechte und volle Wirksamkeit in dem zeitlichen Menschenleben zu haben pflegt. Denn sie setzen das Denken und zugleich das Wollen der Menschen aus seiner wahren Freiheit und zugleich auch aus seiner wahren Gesetzlichkeit; daher dann in beidem die Befangenheit zugleich und die Selbstbeliebigkeit. So wird das Denken theils, dem Materiellen zugewandt, der Erscheinung und dem Schein, hinfließen, in der Zeit mit den Veränderungen, selbst veränderlich; theils wird es, sich absondernd von dem ursprünglichen Lebensinhalte, entweder bloß formal, oder im Dienste der Lust sophistisch; theils wird es, wenn gleich ausgehend von dem Gefühle und der Ahnung des Ursprünglichen, doch durch die Macht des Einflusses von Sinnlichkeit zugleich und Willkür getrübt und gesetzlos, also phantastisch. Gleicher Weise wird das Wollen theils,

hingegeben in Sinnlichkeit, begehrlich, lustsüchtig, schlaff und träge; theils, heraustretend aus der Haltung in seinem Grunde, entweder gesetzlos und eigenwillig, oder, nur von außen her sich regelnd, in der bloßen Form befangen; theils, in Mischung von Sinnlichkeit und Willkür, leidenschaftlich.

Daher denn mannichfaltige Trübungen, Schwächungen, Einseitigkeiten, Versetzungen und Verfälschungen der Religion in dem so beschaffenen zeitlichen Menschenleben, nämlich theils der Erkenntniß Gottes, theils der frommen Gesinnung und des frommen Lebens.

Zweiter Abschnitt.

Besondere Betrachtung.

102.

Aufgabe.

Wie sich der Einfluß jener zeitlichen Lebensbeschaffenheit der Menschen auf ihre Religion vorerst in ihren Vorstellungen von Gott und von seinem Verhältnisse zur Welt, dann auch in ihren Vorstellungen von der Welt und insbesondere von dem Verhältnisse der nichtsinnlichen und der sinnlichen Welt zueinander, eben damit auch in ihren Erwartungen und Hoffnungen erweiset, und wie er selbst die frommen Gefühle in Einseitigkeit setzen und verfälschen und die Innigkeit in Schwärmerei verkehren, endlich auch wohl das Herz der Religion ganz entziehen und das Leben in entschiedene Gottlosigkeit versetzen kann, das hat nun die Betrachtung nach einander zu erwägen. Jedoch nicht so als könnte jedes dieser Verderbnisse, in gänzlicher Geschiedenheit von den andern, vereinzelt vorkommen. Das ist zufolge der Einheit des Seelenlebens unmöglich. Vielmehr ist zum voraus anzunehmen, daß die Trübung oder Verfälschung der Religion in ihm sich immer durch sein Ganzes ausbreiten werde. Sie wird aber in dem einen Menschen von dieser, in einem andern von einer andern Seite des Lebens ausgehen, und dann auch in ihr — also hier in der Sinnlichkeit, dort in der Selbstsüchtigkeit, bei dem Einen im Vorstellen, bei dem Andern im Fühlen, u. s. w. — ihre Mitte und ihren Hauptsitz haben.

103.

Naturbefangenheit der Religion. Vielgötterei und Abgötterei.

Am Allgemeinsten hat sich von jeher der Einfluß der großen Macht der Sinnlichkeit des zeitlichen Menschenlebens auf die Religion dadurch erwiesen, daß auch sie bei so vielen Menschen in Naturbefangenheit gerathen ist. Daher das Heidenthum mit seiner Mannichfaltigkeit.

Es ist wahr, auch durch die Natur offenbart sich Gott dem Menschen, und darum kann und soll der Mensch durch die Natur be-

trachtung sein Wissen von Gott und seine Frömmigkeit nähren und beleben. Nicht nur getrübt aber, sondern auch allmählig verfälscht wird die Religion im Menschen, wenn er über der Richtung des Gemüthes zur Natur die Haltung im Innern verliert, sich also als ein Wesen fühlt, das in der Natur als seinem tiefsten Grunde stehe, und wenn er dem zufolge auch nur aus ihr und in der Hinwendung zu ihr seine Religion hat und hält. Mit Scheu und mit wechselnder Furcht und Hoffnung vernimmt er dann das geheime Wirken, das ihm aus ihr bald furchtbar und zerstörend, bald freundlich und segnend begegnet, und ihn auch oft dunkel zwar, aber bedeutungsvoll und wunderbar anspricht. Verehrend wendet er sich ihm zu, um es sich zu befreunden, und sucht sich seine Richtungen, seinen Willen, aus Zeichen zu deuten. — So thut sich ihm die Gottheit kund durch die Natur. Mannichfaltig aber ist die Natur in ihren Erscheinungen und Wirkungen; und in und mit ihnen vermannichfaltigt sich ihm die Offenbarung der Gottheit.

Allmählig verschmilzt durch das Fortwirken der Naturbefangenheit seines Gemüthes sein Bewußtseyn der Gottheit mit der Natur selbst und ihrer Mannichfaltigkeit; und dann thut sich ihm die Gottheit kund als die Natur und ihre Mannichfaltigkeit. Die ursprüngliche Geistesahnung ist dann versunken und zergangen in der sinnlichen Vorstellung einer Vielheit von mächtigen Weltwesen und Weltkräften. So entsteht die Vielgötterei; doch anfangs noch durchdrungen mit dem dunkeln Bewußtseyn einer Urgottheit.

Immer tiefer aber wird dann das Gemüth in die Naturbefangenheit gezogen, da es nun in seiner Religion, also in dem selbst, was seinem Wesen nach geistigen und heiligen soll, keine Hülfe mehr gegen seinen Hang nach außen findet. Sie versinnlicht sich vielmehr selbst in immer gröberer Weise. Ihr Gegenstand wird endlich zu einem bloß Aeußern; und so wird die Vielgötterei zur Abgötterei.

Zugleich erzeugt sich Aberglaube der mannichfachsten Art. Denn der Glaube ist dann aus dem Heiligthume des Gemüths in die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Welt versetzt. Im Allgemeinen entsteht also — nämlich durch Versetzung des Geistigen, das sich im Bewußtseyn des Menschen doch nicht ganz aufheben läßt — ein

Glauben an geheime Kräfte äußerer Dinge, die doch nicht Naturkräfte seyn sollen; insbesondere an das Gebanntseyn geheimer Kräfte an besondere Dinge (Talismane), an Zauberei, und an Sympathie ohne natürlichen Zusammenhang. — Die Gottesverehrung bindet sich dann an gewisse räumliche Bezirke (Haine, Tempel, Kirchen), als an solche, wo die Gottheit lieber weile als an andern, oder wo sie mehr unmittelbar gegenwärtig sey, wo man sich also vorzüglich zu ihr zu wenden, wo man Einwirkungen, Offenbarungen zu erwarten, Opfer darzubringen habe, wo man ihr versöhnt werden könne. So wird zugleich die Gottesverehrung veräußerlicht, wird fast nur Gottesdienst, und dieser wird leicht üppig und wild, nicht bloß äußerlich sondern auch in der Gesinnung. Denn die Phantasie wird dann von dem gesetzlosen Triebe der Natur beseelet, und der Trieb seinerseits wird durch die gesetzlose Phantasie in's Unnatürliche getrieben. So verbindet sich Wollust mit wilder Begeisterung bis zur Raserei, in den Orgien des Heidenthums.

Beschränkter sind nun wohl im Fortgange der Geistigung des Menschenlebens die Kreise geworden, in welchen sich die Naturbefangenheit der Religion in solchem Uebermaße und mit solchen Ausbrüchen darstellen darf. Das Gemüth vieler Menschen ist seines geistigen Ursprunges inne geworden; bei Mehrern haben Zucht und Lehre wenigstens äußerlich gemäßigt und gesittigt. Aber weit verbreitet ist doch auch noch unter diesen die innere Naturbefangenheit der Religion; und darin eben erweiset sich die fortwirkende Macht der Sinnlichkeit des Menschen und der sinnlichen Lebendigkeit des Naturbewußtseyns. Aus denselben Gründen dringt sie leicht auch in die geistigern Religionsformen ein, so daß jede, im Fortgange der Zeit allmälig dem Geiste entfremdet, von Zeit zu Zeit der Zurücksetzung in den Geist bedarf. Und jedes Menschen Gemüth wird von ihr ergriffen, der nicht sich selbst und mit sich seine Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit hält. So ist Heidenthum noch überall.

Anm. Von dem Hylozoismus. Im weitern Sinne versteht man darunter die Annahme von einem allgemeinen Leben in der Natur; eine Annahme, welche mit der Naturreligion verbunden, selbst aber wieder zwei-

fachen Sinnes ist, je nachdem entweder alles Seyn (Materielle) als lebendig, oder eine todte Materie, in welcher aber Geister (Lebenswesen) hausen sollen, angenommen wird. Im engern Sinne ist er die Lehre von einem lebendigen Grundstoffe, und ist dann eine Versinnlichung des Bewußtseyns von der Ursprünglichkeit des Lebens.

104.

Atheismus.

Aus der Sinnlichkeit und der Willkür im zeitlichen Menschenleben erklärt sich auch das, daß bei manchen Menschen das ursprüngliche Wissen von Gott nicht zur wirklichen Ueberzeugung in ihrem zeitlichen Leben wird, daß es vielmehr bei Einigen gar nicht in ihr zeitlich wirkliches Bewußtseyn vortritt, bei Andern darin versunken oder zergangen ist, und wieder bei Andern niedergehalten, unterdrückt, auch wohl fortgewiesen wird.

Es tritt nicht vor, bleibt unentwickelt, wenn die Verkümmerung des Daseyns unter Mangel und Noth, oder wenn ein krankhafter, blödsinniger Zustand den Menschen nicht zu sich selbst kommen läßt, und also aller tiefern Lebensbesonnenheit im Wege steht. Der Mensch lebt in diesem Zustande ohne Gott, nicht weil er sich von Gott abgewandt hätte, sondern weil das Gottesbewußtseyn unter der Last des zeitlichen Daseyns nicht aufkommen kann. Er glaubt dann also nicht an Gott, ohne ihn zu leugnen. Darum nennt man diesen Zustand Atheismus im negativen Sinn.

Weniger schuldlos ist das Nichtglauben an Gott, wenn das Wissen von ihm durch Rohheit oder Verwilderung, in die das Leben der Menschen gerieth, versunken oder zerfahren ist. Es ist dann das Wissen von Gott nicht ganz ausgetreten, aber es ist in der Dumpfheit und Wildheit des Gemüthes zu einem düstern Aberglauben entstellt, der nicht im Guten bekräftigt und nicht beseligt, wohl aber die Seele ängstigen und zu blutigen Thaten treiben kann. Dieser Zustand steht in der Mitte zwischen dem negativen und dem positiven Atheismus.

Positiv nämlich heißt der Atheismus dann, wenn das Wissen von Gott im zeitlichen Bewußtseyn des Menschen wissentlich niedergehalten oder auch aus ihm fortgewiesen wird. Es geschieht das entweder geradezu, ohne Erwägung und Prüfung; oder weil

man sich das Daseyn Gotttes nicht beweisen kann; oder weil man eine Lehre angenommen hat, mit deren folgerechter Durchführung der Begriffe von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt nicht besteht.

Das Erste ist die Folge entweder einer unsittlichen und darum auch gottlosen Gesinnung, oder von Geistesleerheit und Geistesträgheit. Man hat sich, in letzterm Falle, im Denken der Sinnlichkeit hingegeben, und stützt sich in Allem auf das Sinnliche. Dadurch wird das Vernunftbewußtseyn verdunkelt und die freie Geisteskräftigkeit geschwächt. Nun scheuet man den Ernst und die Mühe des tiefern Denkens, verliert auch immer mehr das Bedürfniß der rechten Lebensklarheit und Lebensfreiheit von dem Lebensgrunde aus, und begnügt sich mit den Kenntnissen, die man unmittelbar für sein Geschäfft braucht. Dazu kommt nicht selten, daß man die Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, die man früher aufgenommen hatte, später nicht genügend findet und sie doch aus Trägheit nicht durch gründliche Begriffe ersetzen mag. Noch öfter aber wirken gewisse flache und einseitige Redensarten von Natur, von Schicksal, von Zufall, dazu mit. So stützt man sich auf den breiten Stand des gemeinen Menschenverstandes, und weiset alles Tiefere von sich ab. Man könne nichts davon wissen, meinen solche Menschen, und fordern augenfällige, handgreifliche Beweise, also Ungereimtes; und bei solcher Geistesschlaffheit dünken sie sich frei von Vorurtheilen. — Solcher Atheismus ist darum nicht zu widerlegen, weil er, aller Wissenschaftlichkeit ermangelnd, keine gegenständliche Haltung hat, sondern in einer bloßen Denkart — der flachen nämlich und geistlosen besteht.

Das Zweite, das Nichtglauben nämlich an Gott, weil man sich sein Daseyn nicht beweisen kann, entspringet hauptsächlich theils aus der Trennung des Denkens von dem Leben, theils aus der Scheidung des Bedingten von dem Unbedingten. Durch jene Trennung wird das Denken aus der Wirklichkeit ausgeschieden, also inhaltsleer; und von solchem Denken aus ist es unmöglich zu Gott zu gelangen, weil man dann von dem bloßen Gedanken Gottes ausgeht, ein bloßer Gedanke aber von sich selbst aus nie zu einem Wesensgedanken werden kann. Auf daß dieser Atheismus verschwinde, muß sich der Mensch selbst erst dergestalt zurechtsetzen, daß sein

Denken zu einer nicht aus der Wirklichkeit des Lebens ausgetretenen und nun leer über ihr schwebenden, sondern zu einer solchen Thätigkeit in ihm werde, in welcher sich das wirkliche Leben selbst klar zu werden strebt. — Aehnliches gilt von dem Atheismus, der aus der Scheidung des Bedingten von dem Unbedingten entspringt. Unter ihrer Voraussetzung kann man freilich nicht von Jenem zu Diesem gelangen; aber diese Voraussetzung selbst gilt nur in dem aus der Wirklichkeit getretenen Denken. In dem Wissen, das in und mit der Lebenswirklichkeit ist, weiß man von dem Bedingten, als einem solchen, nur aus dem Unbedingten, indem es wie nicht seyn so auch nicht gewußt werden würde, wenn nicht mit seinem Seyn auch das Wissen von ihm aus dem Unbedingten in der Welt wäre (9).

Das Dritte, der Widerstreit nämlich einer angenommenen Lehre mit dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, führt so zum Atheismus als wenn er sich mit der Wissenschaft selbst ergäbe. Es gibt nämlich eine gewisse Art der Naturauffassung, welche von dem Grundsatze ausgeht, daß nur die sinnliche Wahrnehmung Erkenntniß gebe, und dann doch nicht bei der sinnlichen Wahrnehmung stehen zu bleiben, sondern getrieben, durch das Verstandesbedürfniß der Wissenschaft, den Erscheinungen entweder eine Urmaterie oder eine Urkraft unterzulegen pflegt. Nimmt man eine Urmaterie an, so ist es zwar nicht nothwendig sie atomistisch zu denken; sie könnte auch ein gleichartig stetig Ausgedehntes seyn. Aber die Hypothese der Atome scheint die Erklärung der Mannichfaltigkeit der Dinge zu erleichtern. Man begabt dann die Atome, dieses bloß Auseinanderseiende, mit gewissen Bewegungskräften, und sucht aus der Wirksamkeit dieser Kräfte — wobei man jedoch, wenn sie allein nicht ausreichen wollen, auch noch andere Arten von Kräften zu Hülfe ruft — die Mannichfaltigkeit des Werdens und des Daseyns der Dinge zu begreifen; ein Bestreben, welches immer mehr wissenschaftliche Form gewinnet, je mehr sich die Regelmäßigkeit der Naturwirkungen mathematisch auffassen und ausdrücken läßt. Wenn man nun über dem Gelingen dieses Bestrebens entweder vergißt, daß diese ganze Erkenntnißweise der Natur doch nur ihre Auffassung von außen her ist und also nur der Gesetzlich-

keit der Erscheinungen erkennen kann, daß sie aber in Beziehung auf den Grund und das Wesen gänzlich hypothetisch ist; wenn man vielmehr den untergelegten Gedanken von Atomen für Wesenserkenntniß ausgibt; oder auch, wenn man vermessen behauptet, es gebe nichts außer dem was von den Sinnen unmittelbar vernommen und von dem mathematisirenden Verstande begriffen wird, also keinen Grund und kein Wesen: so kommt man auch leicht und folgerichtig zu der Behauptung, es gebe keinen Gott. Wenigstens muß man dann Gottes Daseyn entweder überhaupt, oder doch für die Fortdauer der Welt unnütz finden. Man läßt's dahin gestellt seyn, oder macht's zu einer bloßen Kirchensache. — Das also ist ein Atheismus, welcher sich wissenschaftlich zu begründen meint. In der That aber geht er nicht von der Wissenschaft aus, sondern von der Einseitigkeit derjenigen, welche meinen, in der materialistisch-mathematischen Naturlehre wirklich die Welt aus ihrem Grunde und Wesen aus zu erkennen, da doch nach den Principien dieser Lehre, wenn sie sich für die Weltwissenschaft ausgibt, weder ein Empfinden und Fühlen, noch ein Denken nnd Wollen in der Welt möglich wäre, so daß sie also folgerichtiger Weise sich selbst als eine Lehre leugnen müßte. — Die andere Lehre, welche statt eines ursprünglichen unendlichen Außereinanderseienden eine **Urkraft** annimmt, ist nur dann und so fern Atheismus, wenn und wiefern sie im Gegensatze gegen den Begriff Gottes als eines geistigen Urwesens eine blind wirkende Urkraft — etwa Natur genannt, oder Lebenskraft, oder Bildungstrieb — als Urgrund und Urwesen behauptet. Sie bestehet zwar auch dann mit der Vernunftforderung der Einheit des Weltprincips; es ist aber nicht einzusehen, wie diese Kraft, als eine solche welche die Geistigkeit nicht in sich tragen soll, die geistigen Lebenserscheinungen in der Welt begründen könnte. — Es bewährt sich durch diese Betrachtungen, daß der eigentliche Grund und das Wesen dieser Arten des Nichtglaubens an Gott der Nichtglaube entweder an das Leben überhaupt, oder doch an die Geistigkeit des Lebens ist.

Es erhellet zugleich die Unvernünftigkeit jeder Art des Atheismus, wenn man erwägt, daß die Vernunft, als das Wirken des von sich selbst zeugenden Geistes Gottes in dem Menschen,

ihrem Wesen nach darauf geht, von Gott aus das zeitliche Leben in die rechte Klarheit und Freiheit zu setzen. Darum besteht der Atheismus nicht mit der Philosophie; wohl aber die Nichtbefriedigung mit einer gewissen Stufe der Klarheit des Wissens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, und das Streben nach immer größerer Klarheit.

105.

Sinnliche und falsche Vorstellungen von Gottes Wesen. Der Anthropomorphismus und der Anthropopathismus.

Es erweiset sich der Einfluß der Sinnlichkeit und der Willkür auf die Religion des zeitlichen Menschen in den Vorstellungen von Gottes Wesen zunächst und vorzüglich, wenn auch Gott als ein Wesen gedacht wird, das mit Sinnlichkeit behaftet und der Willkür fähig sey; also wenn er gedacht wird als zeitlich und räumlich beschränkt in seinem Daseyn, als seiend an einem gewissen Orte, mit einer gewissen Gestalt, besonders der menschlichen, und demnach auch mit menschlichen Sinnen, Gliedern und Bewegungen; auch wenn er gedacht wird mit menschlich beschränkter Verstandesthätigkeit, z. B. mit der Nothwendigkeit des Abstrahirens, Vergleichens, Ueberlegens; vorzüglich wenn er gedacht wird mit sinnlichen oder selbstsüchtigen Gefühlen und Neigungen, und als unterworfen den Empfindungen und Leidenschaften, z. B. mit Vorliebe für einige Menschen und Abneigung gegen andere ohne Grund, mit Reizbarkeit, Empfindlichkeit, Verdruß, Ehrsucht, Rachsucht, Zorn u. s. w., oder auch mit Laune. Besonders gehört dahin die Verkehrung des Begriffs der Unbedingtheit des göttlichen Willens in den Begriff der Willkür und Beliebigkeit, als könnte Gott auch anders wollen als er will, sobald es ihm etwa einfiele. Der Mensch trägt in solchen Vorstellungen die Unvollkommenheiten seines Lebens auf Gott über, und kann sich dessen nicht enthalten, wenn er sich eine Vorstellung von Gott für seine Einbildungkraft machen will.

Aber ist nicht der Mensch das Ebenbild Gottes? Hat er also nicht Recht, Gott wie sich zu denken? — Darauf ist zu antworten: Der Mensch ist ursprünglich, also seinem Wesen nach, als Geist

aus Gott, das Ebenbild Gottes, wiefern er als Geist aus dem Urgeiste der Geistigkeit desselben theilhaftig ist, und kann in so fern Gott aus sich erkennen. Er ist es aber nicht nach seiner Beschränktheit und zeitlichen Unvollkommenheit.

106.

Sinnliche und falsche Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt.

a) Scheidung Gottes von der Welt.

Auch das Verhältniß Gottes zur Welt wird durch den Einfluß sinnlicher und willkürlicher Vorstellungen sehr oft uneigentlich oder einseitig gedacht. Es wird uneigentlich gedacht, nämlich versinnlicht, schon dadurch daß es verzeitlicht wird, wenn nämlich der Gedanke der Welt oder die urbildliche Welt, die in Gott der Gedanke und die Kraft und das Wesen der Welt ist (43), als vor dem weltschaffenden Wirken Gottes in ihm vorhanden, und nun die Schöpfung als die Hervorbringung der Welt im Anfange, die Erhaltung als die Wirksamkeit Gottes wodurch die Welt fortdauert, und die Weltregierung als die zeitliche Einwirkung Gottes auf die Welt, um ihren Lauf zu seinen Zwecken hinzuleiten, gedacht wird. Wohl kann sich der Mensch eine solche Vorstellungsweise als Bedürfniß um so mehr nachsehen, als ihr das Wahre zum Grunde liegt; aber dann muß er sie als menschliche Vorstellungsweise würdigen, und nicht Lehren darauf gründen, als wäre sie die Wahrheit an sich (51).

Nachtheiliger ist es für das Wesen der Religion, wenn das Verhältniß Gottes zur Welt einseitig und eben darum falsch gedacht wird. Es entsteht aber diese Einseitigkeit auf der einen Seite durch Abscheidung, auf der andern durch Nichtunterscheidung der Welt von Gott.

1) Durch Abscheidung. Die Schöpfung wird dann gedacht als ein Machen der Welt aus einem Stoffe; und zwar entweder als aus einem schon vorhandenen, oder als aus einem zuerst geschaffenen Stoffe, womit die Unterscheidung einer ersten und zweiten Schöpfung in Verbindung tritt. Die Welt mit allen Wesen in ihr wird bei dieser Vorstellung zu einem von Gott geschiedenen Werke. Sie ist für sich hingestellt, und geht nun fort entweder

wie eine vollkommene Maschine, in deren Gange Alles durch den unabänderlichen Rathschluß Gottes bei ihrer ersten Einrichtung vorherbestimmt worden, oder wie eine solche Maschine, die zwar im Ganzen nach den von Gott anfangs in sie gelegten Gesetzen fortgeht, so jedoch, daß Gott von Zeit zu Zeit nachhelfend und bessernd vorzüglich darum in sie eingreifen muß, weil ihr gesetzmäßiger Fortgang durch den falschen Gebrauch, den endliche Wesen von ihrer Freiheit machen, gestört wird. Sehr wichtig sind die Folgen dieser Vorstellungen nicht allein für das ganze theologische System, sondern auch für die Religion selbst des Menschen. Zufolge der ersten ist das Geschick jedes Weltwesens ein für allemal und unabänderlich festgesetzt. Sein Lebens- und Daseynsverlauf ist nur das mit strenger Nothwendigkeit erfolgende zeitliche Eintreten dieser uranfänglichen Festsetzung. Die Lehren des absoluten Determinismus, des Fatalismus, der Prädestination sind nur verschiedene Auffassungsarten dieser Vorstellungsweise. Die zweite jener Vorstellungsweisen ist zwar weniger strenge, hat aber desto mehr von dem Verhältnisse des Menschen zu seinem Werke auf das Verhältniß Gottes zu der Welt übergetragen, und ist eben darum die herrschende. Zu ihr gehört die Unterscheidung der Vorsehung von der Weltregierung im engern Sinn; jener als der Grundeinrichtung der Welt mit Hinsicht auf die Zukunft, dieser als der fortwährenden Mitwirkung, Zuwirkung und Lenkung.

Es bestehen diese Vorstellungsweisen nicht mit dem rechten Begriffe des Verhältnisses Gottes zur Welt. Durch die erste wird dieses Verhältniß aus seiner Ewigkeit und Stetigkeit nur in den Anfangspunct der unendlichen Zeit gesetzt; und nun ist die Welt in alle Unendlichkeit hin sich selbst überlassen. In der zweiten wird es getheilt und zersetzt. Die Hauptsache ist ebenfalls in den Anfangspunct der Welt gesetzt, immer aber muß Gott noch von außenher zuwirken, auf daß sein Werk nicht zu Grunde gehe. In beiden ist das Wichtigste für die Religion, die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt als eines ursprünglichen Lebensverhältnisses, aufgehoben. Denn eine Maschine nur, ein todtes Werk, von Bewegungsgesetzen beherrscht, ist dem Menschen bei diesen Vorstellungen die Natur; eine Maschine nur ist ihm bei fol-

gerichtiger Durchführung dieser Ansicht auch sein eigenes Daseyn. Und nicht in Gott steht er nach dieser Lehre, und eben damit in dem Unbedingten, seiner Unbedingtheit theilhaftig, und kann nicht aus Gott in innerlicher Weise, nämlich wie von seinem Grunde aus, leben in ursprünglicher Begeisterung und Beseligung. Sondern nur in sich steht er nach ihr, innerlichst abgeschlossen in Endlichkeit. Dann wäre er todt in seinem Wesen; denn kein wahres Leben kann in dem seyn, was von dem Urquell alles Lebens abgeschieden ist. Unfähig wenigstens wäre dann der Mensch, gesetzt er könnte lebendig seyn in dieser Abgeschiedenheit, zu einem freien Leben aus Gott. Nicht als ein Kind Gottes könnte er sich dann fühlen; nicht als lebend aus und in seiner Liebe: sondern nur als ein Knecht Gottes, ohne alle Lebenseinigung und Lebensvermittlung mit ihm, der Willkür Gottes, seines Herrn, unbedingt unterworfen. So müßte sich seine Seele in den Staub niedergedrückt fühlen; die Religion gäbe dann keine Erhebung, keine Befreiung, keine Belebung. Nur Einwirkungen von außen her dürfte er dann von Gott erwarten, und müßte für sie sich seiner selbst gänzlich begeben. — Es bestehen also diese Lehren, welche die Welt aus Gott setzen und ihm gegenüber stellen, nicht mit dem lebendigen und belebenden Begriffe von dem Verhältnisse Gottes zur Welt.

107.

b) Nichtunterscheidung der Welt von Gott. Pantheismus.

Gegenüber stehen jenen Vorstellungen des Verhältnisses Gottes zur Welt, in welchen die Welt von ihm abgeschieden wird, diejenigen welche sie nicht von ihm unterscheiden. Daraus entspringen alle die Ansichten und Lehren, welche man pantheistisch zu nennen pflegt; insbesondere

1) Die Vorstellung und Lehre von der Welt als einem Fortgange von Verwandlungen Gottes, wobei Gott, das Urwesen, entweder mehr als ein geistiges, oder mehr als ein materielles Wesen gedacht werden kann.

2) Die Vorstellung und Lehre von der Welt als einer vom reinsten Lichte aus sich stufenweise immer mehr verkörpernden Reihe von Ausflüssen aus Gott (die Emanationslehre).

3) Die Lehre, daß Eines Alles sey; gegründet, im Gegensatze gegen die Lehre des Werdens aller Dinge, auf den Begriff des Seyns. Denn das ist als bloßes Seyn sich selbst gleich, also ohne alle Mannichfaltigkeit. Die Welt wird bei dieser Lehre zu einem Inbegriffe bloßer Scheinvorstellungen (Eleatismus).

4) Die Lehre, daß es nur eine Substanz, Gott, gebe, mit den einander in allen ihren Bestimmungen entsprechenden Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung. Die Welt ist der Inbegriff dieser Bestimmungen. Sie stehet also in Gott nicht als ein Inbegriff von relativ selbstständigen Wesen, sondern als ein Inbegriff von Bestimmungen Gottes in seinem Denken und seiner Ausdehnung (Spinozismus).

Wie in den beiden ersten Formen die Phantasie, so herrscht in den beiden letzten die Speculation vor; und Phantasie und Speculation mischen sich auf mannichfaltige Weise in manchen neuern Lehren. — Der wahre Ursprung aber aller dieser Lehren ist darin zu suchen, daß dabei die Phantasie nicht in der Vernunft und die Speculation nicht in dem Leben gehalten wird. Denn nur von dem Leben aus ergibt sich die Wahrheit des Begriffes der bedingten Selbstständigkeit, oder die Erkenntniß, daß mit dem Bedingtseyn aus Gott die Wesenhaftigkeit der Weltwesen besteht, ja daß sie die Folge davon ist. Wenn man aber von der gegenüber stehenden Einseitigkeit, von der Abscheidung der Welt von Gott aus alle diejenigen Pantheisten nennt, welche die Welt und den Menschen nicht von Gott abscheiden; und wenn demnach auch die Lehre von der aus Gott bedingten Selbstständigkeit und von dem Wissen und Leben aus Gott, überhaupt die Religion, wie sie in der Vernunft begriffen wird, Pantheismus heißt: so würde der Pantheismus, in diesem Sinne genommen, aus aller Einseitigkeit heraustreten, und sich als die Religion des Lebens und der Liebe, und eben damit als die Religion der Vernunft erweisen.

108.

Von der Lehre, daß Gott in und mit der Welt werde und zum Bewußtseyn komme.

Verwandt mit den Lehren, welche die Welt nicht von Gott

unterscheiden, scheint die Lehre, daß Gott, oder doch Gott der Geist, in und mit der Welt werde, da er erst in und mit der Welt zum Daseyn und, vorzüglich in und mit dem Menschengeiste, zum Bewußtseyn komme.

Zunächst zwar scheint sich diese Lehre schon aus den Begriffen des Daseyns und Bewußtseyns zu ergeben. Denn wenn nur das da ist was zeitliche Wirklichkeit hat, so muß Alles, was zum Daseyn gelangen soll, werden; und wenn zum Bewußtseyn ein Bewußtes als ein Anderes, dem Wissen Gegenüberstehendes, nothwendig ist, so ist Bewußtseyn erst in und mit der Welt, und in ihr vorzüglich in dem Menschengeiste als dem in der Welt von ihr Wissenden. Es kommt hinzu, daß man das Urwesen als das in Allem Werdende denken kann. Ist es aber das, und ist Gott das Urwesen; so wird Gott in und mit der Welt, und sie in ihrer Vollendung wäre sein gewordenes Daseyn.

Aber ein solches Daseyn ist nicht das Seyn Gottes; Gottes Seyn ist vielmehr der Grund und die Kraft alles Daseyns und Werdens, ist also auch nicht in dem Sinne das in Allem Werdende, daß er des Werdens Ziel und Wirkung wäre, überhaupt nie eigentlich ein Gewordenes als Erfolg des Werdens, sondern das ewige Princip, aus welchem alles wahrhaft Wirkliche in der Zeit hervorgeht. Und ein solches Bewußtseyn ferner, das erst im Gegeneinanderüberstehen der Dinge und dessen zeitlichem Fortgange vorschlägt, ist nicht das Wissen Gottes, sondern ein Seelenzustand der endlichen lebenden Wesen, in ihrer Beziehung auf einander, wie fern sie darin auch für einander da sind, also wie fern sie sich einander vorgestellt finden. Gottes Wissen aber ist der Grund und die Kraft alles zeitlichen Wissens und Denkens, also auch alles Bewußtwerdens und Bewußtseyns in der Welt. Es wäre überhaupt keine Geistigkeit in der Welt, wenn der Grund der Welt die Geistigkeit nicht zu seinem Wesen hätte und so der geistige Urgrund der Welt wäre, der Geist des Lebens, der alle wahre Wirklichkeit auswirket und sie in seinem Wissen trägt wie in seiner Kraft. Er selbst aber, der wirkende Geist, wird nicht gewirkt.

Die Lehre, daß Gott der Geist erst in der Welt werde, kehrt also das rechte Verhältniß um. Sie läßt das Ewige aus dem Zeit-

lichen und das Geistige aus der Natur hervorgehen. Das widerstreitet der ursprünglichen Geistesgewißheit, die im Menschen ist. Es kann sich der Geist nicht fassen als hervorgetrieben aus dem Ungeistigen, als ein aus Urnacht vorgetretenes Licht und eine aus blindem Urtriebe vorgetretene Freiheit. Es weiß im Gegentheile der Geist im Menschen, daß er nur dadurch des Zeitlichen und Natürlichen in seiner Sphäre Macht hat, weil es von dem Urgeiste aus ist, aus dem auch er an seiner Stelle in der Welt Geist, und als solcher eine des zeitlichen Seyns von seinem Urgrunde aus mächtige Kraft ist.

Es scheint also auch in dieser Lehre der Begriff Gottes durch Sinnlichkeit aus seiner ursprünglichen Geistigkeit gerathen zu seyn; und es kommt hinzu, daß in ihr der Menschengeist nicht von dem Weltgeiste unterschieden wird.

Das Wahre in ihr aber ist das, daß Gottes Wissen so wenig als sein Wirken von der Welt abzuscheiden ist. Denn Gott weiß und wirket von sich aus die Welt; so stehet sie in ihm und ist von seinem Wissen und Wirken durchdrungen. Und von ihm aus weiß auch der Menschengeist, als der aus ihm ist, an seiner Stelle von der Welt (50. 59. 60).

109.

Der Begriff der Geisterwelt.

Sehr verschiedener Art sind die sinnlichen und willkürlichen Vorstellungen von der Geisterwelt. Alle jedoch haben ihren letzten Ursprung aus der Unklarheit und Unsicherheit des Begriffes von dem Verhältnisse Gottes zur Welt; zunächst aber gehen sie aus trüben und verworrenen Vorstellungen von dem Verhältnisse der zeitlichen zu der ursprünglichen, der sinnlichen zu der nichtsinnlichen Welt hervor, und gewinnen leicht eine nachtheilige Rückwirkung auf die Religion des zeitlichen Menschen.

Der Begriff der Geisterwelt begründet sich dem Menschen aus seinem Selbstbewußtseyn. Denn indem er darin von seinem Leben als von einem in der Welt befindlichen und also besondern geistigen Leben weiß, so entsteht ihm zugleich der Gedanke, daß, wie er, noch andere, ihm gleiche oder auch höhere und niedere geistige Wesen in der Welt seyn mögen, die mit ihm das Ganze des

geistigen Lebens in der Welt, d. i. die Geisterwelt ausmachen. Es bestimmt sich dieser Gedanke in der äußern Weltbetrachtung durch die Mannichfaltigkeit der Weltkörper, die sich ihr darstellen. Denn sie fordert den sinnigen Menschen zu der Annahme auf, daß wie der Mensch an der Spitze der Erdendinge steht, so auch auf jedem andern Weltkörper an der Spitze seiner Lebendigen ein Leben stehe, in welchem sich seine Lebensdaseynsmannichfaltigkeit abschließe, in welchem also das Leben seiner selbst mächtig und eben damit ein geistiges Leben sey. Und diese Annahme bewähret sich innerlichst in der Idee der Welt als der unendlichen Wirklichkeit alles Möglichen und als eines organischen Ganzen, in welchem jede Abtheilung wieder ein Ganzes für sich ist, aus dem Urgeiste des Lebens an ihrer Stelle der Geistigkeit theilhaftig.

Es gibt aber auch einen weitern Begriff der Geisterwelt, der daraus hervorgeht, daß man das Wesen, die Kraft, jedes Dinges seinen Geist nennen kann. Die Geisterwelt in diesem Sinne ist die Welt der Kräfte, wenn sie als die eigentlichen Wesen der Dinge gedacht werden. In diesem Sinne hat auch jedes Naturding seinen Geist; er ist seine Bedeutung im Ganzen, ist die Kraft, die sich in ihm in Daseyn setzen will und von ihm aus gegen die andern Dinge hinwirkt. So hat auch jeder Weltkörper seinen Geist, d. i. seine Kraft womit er an seiner Stelle im Ganzen ist und sich darin behauptet.

Es erhellet sowohl aus diesem als aus jenem Begriffe der Geisterwelt 1) daß es keinen Geist in der Welt ohne Leib geben kann, eben darum nicht weil jeder Geist in der Welt weltliche Wirklichkeit hat; 2) daß jeder Geist im Ganzen der Welt seine Stelle hat, die seine Wirklichkeits- und Wirksamkeitssphäre ist. Leicht aber trübt und verkehrt sich bald der weitere bald der engere Begriff der Geisterwelt zu mancherlei einseitigen oder falschen Annahmen und Vorstellungsweisen, die mit der Religion in Verbindung zu treten pflegen, und in dieser Hinsicht hier zu berücksichtigen sind. Sie stellen sich dar theils in dem Glauben an Geistererscheinungen, theils in gewissen Vorstellungen von bösen Geistern und ihrem Verhältnisse zur Menschenwelt.

110.

Der Glaube an Geistererscheinungen.

Der allgemeinen Verbreitung dieses Glaubens liegt die Ahnung der nichtsinnlichen Welt zum Grunde, welche ihrerseits durch Erzählungen aus dem Reiche der Geister in dem Gemüthe angeregt wird. Denn die Geister denkt man als die Bewohner der nichtsinnlichen Welt, die man dabei zugleich willkürlich von der sinnlichen Welt abzuscheiden und doch durch die Phantasie sinnlich auszubilden, und dann, im Widerspruche mit sich selbst, anzunehmen pflegt, daß von ihr aus entweder gesetzlos, oder nach unbekannten Gesetzen Erscheinungen in der sinnlichen Welt Statt haben können.

Die angeblichen Erfahrungen dieser Art sind nicht allein keine Bestätigungen der Religion, sondern könnten vielmehr das fromme Gemüth als Beweis einer unbegreiflichen Unordnung in der Welt verwirren. Zu erklären sind sie zunächst selbst aus dem Glauben an die Möglichkeit oder Wirklichkeit solcher Erscheinungen. Wenn nämlich bei diesem Glauben durch Erzählungen oder durch besondere Beschaffenheiten des Ortes und der Zeit das Gemüth zur Erwartung des Wunderbaren gespannt ist: so erfolgen leicht durch die Macht der Phantasie Täuschungen, welche die Meinung von wirklichen Geistererscheinungen erzeugen. Oft aber haben sie ihre nächste Ursache in solchen krankhaften Zuständen, wodurch die Selbstkraft des Menschen geschwächt und die sinnliche Lebhaftigkeit seiner Vorstellungen übermäßig gestärkt wird. Es gibt also zwei Hauptarten solcher vermeintlichen Erscheinungen, je nachdem entweder wirkliche Dinge für Erscheinungen aus der übersinnlichen Welt genommen oder innere Einbildungen hinausgestellt und für wirkliche Gestalten gehalten werden.

Der Glaube dieser Art ist bei dem unwissenschaftlchen Menschen so zu bekämpfen, daß dabei jener zum Grunde liegende Glaube nicht leide; vielmehr aus dem rechten Glauben. Der rechte Glaube aber ist die Gewißheit, daß der Geist überall in der Welt aus Gott der Natur mächtig und also das Wesen und die Kraft auch der Erscheinungswelt ist und sich in ihr erweisen kann und soll.

Damit ergibt sich zugleich, daß Zeiten eintreten können, in welchen sich seine ursprüngliche Kraft mächtiger als in andern erweiset; und es vereinigt sich damit die Ueberzeugung, daß auch in der Geisterwelt eine Verbindung bestehe, aber nicht geschieden von der gesetzlichen Harmonie der Naturwelt, sondern vielmehr als ihr eigentliches Wesen und ihre Kraft.

111.

Sinnliche und willkürliche Vorstellungen von bösen Geistern und ihrem Verhältnisse zur Menschenwelt.

Die Möglichkeit, daß es böse Geister im weitern Sinne dieses Wortes auch außerhalb der Menschenwelt gebe, erkennt der Mensch aus dem eignen Selbstbewußtseyn. Denn wie er böse seyn, wie sich in ihm die Freiheit zu Willkür und Selbstsucht versetzen kann; so kann ja dasselbe auch in andern Sphären der Welt in andern freien Weltwesen geschehen. — Man pflegt aber den Begriff böser Geister enger zu fassen, indem man sich 1) geistigere Wesen als die Menschen sind darunter denkt, und 2) solche die sich ganz zum Bösen entschieden haben, so daß ihr Wesen selbst mit Freiheit böse sey. Es ist in diesem Sinne daß man sie Teufel nennt. Gewöhnlich nimmt man zugleich an, daß sie auch in der Menschenwelt Wirksamkeit haben, oder doch haben können. Unter dem Teufel im engern Sinne aber denkt man sich, wenn man sich einen schroff bestimmten Gedanken davon macht, ein absolut böses Wesen, oder den bösen Geist, welcher Grund oder doch Veranlassung und Förderung alles Bösen in der Welt, insbesondere in der Menschenwelt sey. Wenn man mehrere böse Geister annimmt, so denkt man ihn als ihren Obersten.

Bestehen diese Gedanken von bösen Geistern, und insbesondere von einem Teufel im engern Sinne, mit dem Weltbegriffe und mit dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt? — Ungehindert durch solches Bedenken sind sie aus dem leeren Gebiete der bloßen Möglichkeit in die Geltung der Wirklichkeitsgedanken eingetreten. Denn überall und zu allen Zeiten findet sich der Glaube an böse Geister; bei vielen Völkern seit alten Zeiten auch der Glaube an den Teufel im engern Sinn, wenn gleich nicht immer mit aller Schärfe jenes Begriffes. Und ist das nicht — könnte man fra-

gen — ein Beweis für die Wahrheit dieser Gedanken? — Allerdings muß sich wohl etwas Wahres darin ausdrücken! Darum also zunächst die Frage:

Woher dieser Glaube? — Zunächst ohne Zweifel aus der Erfahrung von dem vielen Bösen in der Welt; vorerst in der Naturwelt. Daher in allen Naturreligionen die Annahme von bösen — schädlichen, übelwollenden — wie von guten Kräften; und Kräfte sind in der Naturreligion Geister, im weitern Sinne dieses Wortes. Dann insbesondere aus der Erfahrung von dem eigentlich Bösen in den Menschen, vorzüglich von unfreiwilligen bösen Regungen, Einfällen, Gedanken, Antrieben, Bestrebungen. Woher solches Böse, fragt man; der Mensch wollte es ja eigentlich nicht; ein böser Geist hat's ihm eingegeben! Und noch offenbarer scheint sich die Wirksamkeit und mit ihr das Daseyn böser Geister in den psychisch-physischen Lebenszuständen zu erweisen, in welchen statt des eignen rechten Geistes des Menschen ein fremder, falscher Geist seiner mächtig geworden, und aus ihm zu reden, zu streben und zu handeln scheint. Dazu kommen Ueberlegungen mancherlei Art, z. B.: Wie hätte sonst der Mensch, der gut aus des Schöpfers Hand gekommen ist, böse werden können? Er mußte zur Sünde gereizt, mußte verführt werden; und das konnte nicht durch die Natur, die an sich nicht böse ist, es konnte nur durch ein böses, ein geistiges Wesen geschehen. — Es tritt dann noch die Geneigtheit des Verstandes zu Gegensätzen hinzu, sich stützend auf den Grundsatz, daß Alles in der Welt seinen Gegensatz habe. Also, schließt man, muß auch dem absolut Guten ein absolut Böses gegenüber stehen. Dieser Gegensatz würde sich nun wohl mehr in dem Gebiete des bloßen Gedankens über der Wirklichkeit halten, wenn nicht das wirkliche Uebel in der Welt wäre. Mit ihm aber tritt er in die Tiefe der Wirklichkeit selbst. Denn in dem wirklichen Bösen scheint sich eben so ein Princip des Bösen zu erweisen, als in dem wirklichen Guten ein Princip des Guten.

Es gesellet sich dem Gegensatze des Guten und des Bösen ein anderer Gegensatz in der Wirklichkeit, und treibt zu derselben Grundannahme hin; das ist der Gegensatz des Geistigen und des Materiellen in der Welt. Und beide Gegensätze scheinen nicht allein

in der zeitlichen Wirklichkeit, sondern auch in ihrem Wesen gegenseitig ineinander einzugehen, und sich also auch in der Erkenntniß einander zu ergänzen, indem man das Materielle als den Sitz der bösen Begierde anzusehen und darum das Princip des materiellen Daseyns zugleich als das Princip der Sünde zu denken geneigt ist.

113.

Die Annahme von zwei Ur- und Grundwesen.

So erzeuget sich also überhaupt die Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes, d. i. die Annahme von zwei Ur- und Grundwesen der Welt; und von jenem zweifachen Gegensatze der Wirklichkeit aus stellt sich diese Annahme in zwei Formen dar: 1) als die Annahme Gottes, des geistigen Urprincips, und einer ewigen Materie; 2) als die Annahme eines guten und eines bösen Urgeistes.

Es empfiehlt sich zunächst die erste Annahme als entsprechend dem Verstandesbedürfnisse des Menschen. Denn überall in der Welt, und besonders im Menschendaseyn, selbst findet sich Stoff und Form, Leidendes und Thätiges, Leibliches und Geistiges verbunden; und nirgends in dem Wirklichen kann man das Materielle vertilgen. Es muß also, schließt man, nicht weniger als das bildende, formgebende Princip urwesentlich seyn. — Doch scheint diese Annahme vor der tiefern Betrachtung nicht zu bestehen. Allerdings zwar stellt sich in der Welt eine Alles durchgreifende Zweiheit dar; aber diese Zweiheit selbst muß — fordert die Vernunft — aus der Einheit hervorgehen; sonst könnte sie sich nirgends vereinigen, es könnte also kein Lebensdaseyn zu Stande kommen. Auch mit dem Begriffe der Materie selbst scheint die Annahme eines solchen ursprünglichen Gegensatzes unverträglich. Denn wenn die Materie als das bloß Leidende und nur Bestimmbare gedacht wird, so hat sie als solches kein wirkliches Seyn, da alles wirkliche Seyn eine Kraft und eine Weise des Seyns hat. Sie ist dann nur entweder der allgemeine Gedanke, die Abstraction, des Seyns, oder das mögliche Seyn, nämlich die in Gott seiende Möglichkeit des Wirklichen. Sobald aber die Materie als ein Urwirkliches im Gegensatze gegen Gott gedacht wird; so muß sie auch als mit einer un-

bedingten Kraft des Seyns versehen und in sofern als ein absolut Thätiges gedacht werden. Von dem geistigen Princip würde sie nun zwar dadurch unterschieden werden können, daß ihre Thätigkeit als beschlossen in ihrem Seyn und nicht von ihm aus hinaus wirkend, folglich nur als Seynskraft, gedacht werden könnte. Dennoch würde sich diese bloße Seynskraft gegen das Wirken des geistigen Princips als eine Selbstbehauptungskraft und eben damit als eine Kraft des Widerstandes beweisen. Wenn nun zugleich dieser Widerstand der Urmaterie gegen das geistige Princip als Grund der Unvollkommenheit der Welt gedacht wird: so wird also die Materie selbst mit einer dem Willen Gottes, des geistigen Weltprincips, widerstrebenden und in diesem Sinne bösen Kraft, und diese böse Kraft als Princip des Bösen in der Welt gedacht. So nähert sich die erste Form der Annahme eines Urgegensatzes der zweiten, und es erklärt sich das geschichtliche Ineinandergehen beider Formen, nämlich daß Teufel und Materie als eines oder ohne genaue Unterscheidung als Princip des Bösen gedacht wurden. Für den Begriff aber unterscheidet sich die zweite Form immer dadurch von der ersten, daß nach ihr die böse Urkraft eine geistige, also wissentlich und absichtlich böse ist.

Oberflächlich betrachtet empfiehlt sich diese zweite Form, ja sie dringet sich beinahe auf zur Erklärung der gegeneinander feindseligen Kräfte und Bestrebungen, welche die ganze irdische Natur und besonders die Menschenwelt durchdringen. Der Vernunft aber widersteht sie. Es gäbe dann keine Einheit in der Welt; auch eigentlich keinen Gott, da im Begriffe Gottes die Einheit enthalten ist; hier aber werden zwei geistige Urwesen angenommen. Auch wäre eines so gut als das andere; denn das unbedingt Ursprüngliche ist das Gute. Jedes wäre böse, im Gegensatze gegen das andere gedacht. Von ihnen aus wäre die Welt in ursprünglichem innern Gegensatze, wäre also von Grund aus zwieträchtig, der Widerstreit in ihr wäre ein durchaus unversöhnlicher. Ja, sie hätte gar nicht entstehen können! Denn diese beiden absoluten Kräfte würden im Gegensatze sich selbst oder doch ihre Wirksamkeit aufgehoben haben; sie hätten sich vertragen müssen, um etwas hervorzubringen, und sind doch das absolut Unverträgliche. — So zerstört

sich diese Annahme selbst, und gibt also keine gründliche Verstandesbefriedigung. Es kommt hinzu, daß der Grundsatz: Alles in der Welt hat seinen Gegensatz—wenn er gilt, doch eben nur von Dingen in der Welt gilt.

Diesen Gegengründen aber entziehet sich die Annahme eines guten und eines bösen Princips, wenn sie sich so bestimmt, daß dieses jenem untergeordnet wird. Man muß dann zugleich annehmen, daß das böse Princip kein unbedingt ursprüngliches Wesen sey. Es hat sich, lehrt man entweder, erst in der Welt erzeugt, oder, es war ein von Gott geschaffenes, also ursprünglich gutes Wesen, ist dann aber von Gott abgefallen. Jene Lehre gilt von dem Bösen in allen freien Wesen, auch von dem Bösen in dem Menschen; es erzeuget sich erst in der Zeit. Hier aber ist von einem Wesen die Rede als von einer besondern Substanz, einem besondern Geiste, der Princip des Bösen in der Welt seyn und sich also als ein absolut Böses erzeugt haben soll, d. i. als ein Geist, der seinem Wesen nach böse, dessen Wesen die Bosheit sey. Alle Bosheit aber ist Falschheit. Ein solcher Geist wäre also nicht wahres Wesen, hätte keine Wesenheit, wäre das eigentliche Unwesen, also nichtig; kann sich also auch nicht in der Welt erzeugen.

Wollte man aber, nach jener zweiten Lehre, annehmen, der böse Geist sey ursprünglich gut gewesen, sey aber so gänzlich von Gott abgefallen, daß sich sein Wesen selbst bis in seinen tiefsten Bestand nicht nur ganz von Gott geschieden, sondern ihm auch entgegen gesetzt habe, und sey so absolut böse geworden: so hätte man eben damit angenommen, daß er in die Vernichtung gefallen sey.

Es ist also der Begriff des absolut bösen Wesens ein bloßer Gedanke. Auch würde sich durch die Annahme des Daseyns eines solchen Wesens das Böse in der Welt, insbesondere in der Menschenwelt, keineswegs erklären. Die Schwierigkeit wird dadurch nur zurückgeschoben; auch wird die Verführbarkeit und mit ihr ein innerer Grund des Bösen, also das eigentlich zu Erklärende, dabei in den Menschen vorausgesetzt. Die eigene böse Lust vielmehr, die mit Willkür versetzte Sinnlichkeit, ist der zeitliche Quell der Sünde; so anfangs wie jetzt. Der Eigenwille ist der Geist des

Bösen in der Welt, ist als der sich von Gott lossagende und aus und für sich seyn wollende Wille der Teufel selbst. Er kann sich des Menschendaseyns ganz ermächtigen; und dann geräth der Mensch, dem Streben nach, in Gegensatz gegen Gott, und muß in solchem Streben zu Grunde gehen. Aber zu einer Person an sich kann der Eigenwille nicht werden.

113.

Weitere Versinnlichungen und Verkehrungen des Begriffes der Geisterwelt.

Kehrt nun die Betrachtung von dem Begriffe eines bösen Geistes zu den Vorstellungen zurück, zu welchen sich die Ahnungen von der Geisterwelt im weitern Sinne, und von der Verbindung, worin sie nicht allein mit der Naturwelt, sondern auch in sich selbst steht, versinnlicht haben, ohne jedoch das entschieden Ungereimte zu beachten: so begegnen ihr noch folgende Annahmen:

a) Die Bevölkerung der ganzen irdischen Natur, nach allen ihren Theilen, mit Geistern. Sie ist eine Versinnlichung des Bewußtseyns, daß Leben, Geist, das Ursprüngliche ist, daß Alles in der Welt Lebensoffenbarung, geistdurchdrungen ist.

b) Die Lehre von den Engeln im engern Sinn, als den Boten Gottes, und von ihren verschiedenen Abstufungen; und wie sie sich kleiden in Licht, Luft, Feuer, Regenbogen u. s. w. Es versinnlicht sich darin das Bewußtseyn von der steten Wirksamkeit des göttlichen Willens in der Welt, hauptsächlich durch die geistigen Wesen in ihr.

c) Die Annahme von Schutzgeistern. Des Menschen wahrer Schutzgeist, sein guter Engel, ist sein besseres, sein wahres Selbst. Das ist sein Engel, der vor Gott stehet, ist seine Seele, die auch im zeitlichen Leben seyn will, was sie aus Gott ist.

d) Die Vorstellungen von Mittelwesen zwischen den guten und bösen Geistern und zwischen irdischen und überirdischen Wesen, unbestimmt zwar und schwankend, jedoch nicht ohne eine gewisse Uebereinstimmung und Ordnung, wodurch sich das Verstandesbedürfniß der Gesetzlichkeit selbst im Reiche der ungebundenen Phantasie geltend macht. Es konnte nicht fehlen, daß zur

Ausbildung solcher bald mehr sinnlichen, bald mehr phantastischen Vorstellungen selbstsüchtige Wünsche zuwirkten, und daß nun der Verstand, im Dienste der Phantasie und der Leidenschaften, Theorien ersann nicht bloß über die Art wie die Geister, die guten und die bösen, auf den Menschen einwirken, sondern auch wie umgekehrt der Mensch die Geister und durch sie die Naturdinge und Ereignisse seinem Willen unterwerfen könne. Daher dann, und aus der Gewalt ungebändigter Lüste und einer wild und schreckhaft aufgeregten Phantasie, dieses düstre Gebiet des Aberglaubens, aus dem so viele Greuel hervorgegangen!

114.

Einfluß der Sinnlichkeit und Willkür auf das Ewigkeitsbewußseyn des Menschen und seine Unsterblichkeitserwartung. a) Unsicherheit.

Es ist nicht anders zu erwarten als daß sich der Einfluß, welchen die Sinnlichkeit und Willkürlichkeit des zeitlichen Menschen auf seine Weltbegriffe hat, auch auf sein Ewigkeitsbewußtseyn und insbesondere seine Unsterblichkeitserwartung ausdehnen werde. Daher theils Unsicherheit, theils Versinnlichung oder Einseitigkeit dieses Bewußtseyns und dieser Erwartung. Wo das innere Leben entweder unter der großen Last und Noth des äußern Daseyns nicht aufkommen kann, oder wo es in sinnlicher Lust zerflossen ist; da ist keine Selbstgewißheit des Geistes im zeitlichen Lebensbewußtseyn des Menschen. Und wo die Verstandesthätigkeit aus dem Leben getreten ist und aller Wissenschaft eine Annahme zu Grunde legt, welche mit der Ursprünglichkeit des Lebens nicht besteht; da wird die Geistesgewißheit und die darin begründete Erwartung geistigerer Lebenszustände des zeitlichen Menschenlebens beseitigt oder fortgewiesen. So ist es auch nur die Folge einer Befangenheit des Denkens im Aeußern des Lebens, wenn sogenannte physiologische Erfahrungen, z. B. der Abhängigkeit der geistigen Lebensthätigkeiten von der Beschaffenheit des Leibes, den Menschen zum Bezweifeln der Geistigkeit und mit ihr der Ewigkeit seines Wesens führen. Solche Zweifel sind nur dann nicht zu überwinden, wenn angenommen wird, daß der Geist aus der Natur oder aus bloßer Mechanik oder endlich aus bloßer Materie entstehe. Im Zustande der rechten Lebensbesonnenheit aber ist die Annahme, daß der Tod der

Grund und das Wesen des Lebens und die Natur der Grund und das Wesen des Geistes seyn könne, nicht möglich.

Aus dem Gefühle des Mangels an innerer Lebenszuversicht entspringet bei Vielen das Bedürfniß, Versicherungen ihres schwankenden Glaubens von außenher zu suchen, um dadurch der innern Unstetigkeit und Unsicherheit los zu werden. Dahin gehört dann auch das Bestreben sich durch sogenannte Beweise zu überzeugen. Ein vergebliches Bestreben! Denn kein Schluß kann helfen, wenn dem Geiste die Selbstgewißheit fehlt. Daher der klägliche Gemüthszustand dieser Menschen, die sich von Predigt zu Predigt, von Buch zu Buch getrieben fühlen um endlich über ihrer Seele Unsterblichkeit gewiß zu werden; und immer erneuert sich, immer wächst ihre innere Unruhe. Sie wird bei Manchen zur Angst, indem ihnen in ihrer Gemüthsunsicherheit zu Muthe ist, als hänge ihre Unsterblichkeit selbst von ihrem Glauben daran ab. Daher dann nicht selten der Wunsch, wo nicht überzeugt, doch überredet zu werden. — Es kann ihnen durch keinen Beweis der Unsterblichkeit geholfen werden, so lange er ihnen nur ein Beweis von außenher ist; so lange er nicht in dem Innersten ihrer Seele selbst, in dem ursprünglichen Lebensbewußtseyn, aus welchem allein ein Beweis dieser Art seine Kraft und Bedeutung haben kann, Wurzel fasset.

Noch weniger wird denen zu helfen seyn, die in starrem Verstandesdünkel alle Aufforderung zum tiefern Selbstbewußtwerden von sich abweisen, und sich in ihrer Unwissenschaftlichkeit keck für starke Geister halten, weil sie frech genug sind, ohne etwas zu wissen, den Glaubensinhalt zu leugnen. Sie haben sich vor sich selbst abgeschlossen. Allen diesen Menschen thut vorerst Noth, daß sie zu sich selbst kommen.

115.

b) Versinnlichung und einseitige Stellung.

Weit häufiger aber und verbreiteter als das Bezweifeln und Leugnen ist das Versetzen jener Gewißheit und Erwartung mit sinnlichen und willkürlichen Vorstellungen. Und das ist wohl nicht anders möglich, so lange die Wünsche und Hoffnungen der meisten Menschen so ganz sinnlicher und zufälliger Art sind. Denn Viele erstlich wünschen eigentlich nur die Fortsetzung oder Wiederholung

des jetzigen Lebens, worin sie sich ganz behaglich fühlen und nichts Bedeutendes vermissen; und bilden sich nach solchen Wünschen ihre Vorstellung von dem künftigen Leben. Andere schaffen sich sinnlich reizende Bilder des künftigen Lebens, indem sie durch ihre Phantasie ihre Genußfähigkeit und den Reiz der einstigen Genußgegenstände möglichst steigern; während wieder Andere, der zeitlich wirklichen Lebendigkeit ergeben, in der Abscheidung aus ihr nur das Gerathen in ein schatten- und nebelartiges Daseyn denken, in ein Nichts nämlich, das dann von ihrer Phantasie doch wieder als ein Etwas vorgestellt wird. — Sinnlich-phantastisch werden dann auch die Vorstellungen von den Orten des künftigen Lebens und ihrer Beschaffenheit; zugleich die Vorstellungen von dem Weltgerichte. Es verbinden sich damit sinnliche und willkürliche Vorstellungen von dem Leibes- und Geisteszustande der Abgeschiedenen.

So bei den sinnlichern Menschen. Aber auch geistiger Gesinnte treten mit ihren Vorstellungen und Erwartungen von dem künftigen Leben leicht aus der rechten Haltung, wenn sie damit nicht in der Idee der vollen Weltlebendigkeit stehen, sondern in den Zwiespalt des Gegensatzes einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt gerathen sind. Dann pflegen sie sich insbesondere ihre Seligkeitserwartung durch Gegensetzung entweder gegen das jetzige Leben oder gegen das zeitliche Leben überhaupt, in Einseitigkeit zu stellen. In jenem Falle wird das jetzige Leben nur als Zustand der Untugend und der Unseligkeit, und der Mensch seinem Wesen und seinem Lebensziele nach als ein Fremdling auf der Erde betrachtet. Diese Vorstellung ist die Folge der Nichtbefriedigung der Menschenseele durch das jetzige Menschendaseyn, aber zugleich ein Beweis, daß sie darin nicht recht zu sich selbst gekommen ist. Denn richtig ist sie nur, wenn unter der Erde das bloß zeitliche Leben, unter dem Himmel aber das Leben im Ewigen und aus dem Ewigen verstanden wird; nicht aber wenn diese Ausdrücke eigentlich oder örtlich genommen werden, als sey des Menschen Seele auf die Erde als einen Ort der Büßung und Prüfung aus ihrer wahren Heimath verwiesen. Diese Heimath müßte ja dann doch auch wieder räumlich, folglich als ein Theil der sinnlichen Welt, gedacht werden. — Gern verbinden sich mit dieser Vorstellungsweise sinn-

liche Vorstellungen von Zwischenzuständen zwischen dem jetzigen Leben und der Zeit der Vergeltung — Vorstellungen, welchen allerdings ein wahrer Gedanke, der Gedanke eines nur allmäligen Ueberganges zum Zustande der Vollendung, zum Grunde liegt.

In dem andern Falle sehnet sich der Menschen Seele nach der Seligkeit durch das Zurücksinken in Gott, ihren Urquell. Wahr ist das dieser Annahme zum Grunde liegende Bewußtseyn, daß der Mensch nur aus und in Gott wahres Seyn hat. Einseitig aber ist sie, wiefern sie aus der Meinung hervorgeht, daß des Menschen Selbstständigkeit Trennung von Gott sey. Befördert wird ihre Entstehung durch das Sehnen des Menschen nach Ruhe aus den Beschwerden dieses Lebens. Erkräftigen aber sollte sich seine Seele in dem Streben nach voller Lebensfreiheit in voller Gotterbenheit.

116.

Sinnlichkeit und Willkür in den frommen Gefühlen.

Es erweiset sich ferner der Einfluß, welchen Sinnlichkeit und Willkür auf die Religion des zeitlichen Menschen haben, mit einer unmittelbaren Macht in den frommen Gefühlen, indem sie dadurch leicht entweder als bloße Gefühle zu einer ungemäßigten Herrschaft in dem Menschen gelangen, oder eine einseitige Richtung nehmen.

Das fromme Gefühl ist der zeitliche Lebensanfang und die fortwährende Lebendigkeitsmitte der Religion; es ist ihr Herz. Aber es soll sich, vorzüglich bei dem Manne, zu Geist erheben, oder soll doch geistig durchdrungen seyn, auf daß es sich auch als Gedanke und als Wille und als That erweise. Sonst bleibt die Frömmigkeit ohne Kräftigkeit und Klarheit, schwankend und unbestimmt; denn das bloße Wogen der Gefühle gibt keine sichere Haltung. Der Geist der Religion soll nicht in ihnen verschwimmen oder versinken. Gern aber gibt sich ihnen die Seele hin, weil sie in ihren Bewegungen, im Wechsel von Sehnsucht und Befriedigung eine Art von Wollust findet. — Oft erzeugt sich dann die Sehnsucht der Seele, in Gott, ihrem höchsten Gute, zu zerfließen, in ihm, dem Gegenstande ihrer Liebe, zu vergehen. Es kann nämlich solche Sehnsucht nicht allein aus dem Gefühle der Plagen des zeitlichen Lebens und aus dem Bewußtseyn der eignen Unvollkommenheit, in

Verbindung mit einer Lebensschlaffheit, die den Entschluß der Selbstgeistigung aus dem Lebensgrunde her nicht aufkommen läßt, entspringen, sondern auch aus einer Einseitigkeit der Liebe zu Gott, wenn sie sich nur als Verlangen nach Hingebung erweiset, und so nur zur Sehnsucht nach gänzlicher Wiedervereinigung mit Gott wird. Daher der Quietismus.

Zwei Gefahren bedrohen außerdem die einseitige Gefühlsreligion. Auf der einen Seite nämlich geht sie nur zu oft, wenn mit dem vorschreitenden Lebensalter die natürliche Lebhaftigkeit der Gefühle ermattet, in Frömmelei über — in dieses falsche Wesen, in welchem der Mensch sich selbst und Andere täuscht und für seine Eitelkeit Befriedigung und Nahrung sucht und findet. Auf der anderen Seite werden die frommen Gefühle, wenn sie nicht immer von neuem durch den Geist geläutert werden, nur zu leicht mit Selbstsüchtigkeit versetzt und also verfälscht. Die Gefühle der Demuth schlagen dann um in Gefühle des geistlichen Dünkels und Stolzes in der Larve der Demuth; die Gefühle der Hingebung an Gott in Gefühle der Feindschaft gegen die Welt. Es kommt hinzu, daß die einseitige und ungemäßigte Lebhaftigkeit des Fühlens die Vorstellungsthätigkeit aus der Haltung in Besonnenheit setzt und Wahn statt Einsicht erzeuget; und so werden durch die Verbindung von Wahn und Selbstsucht die Gefühle der Belebung aus Gott — der wahre Enthusiasmus — verkehrt in die Gefühle und Bestrebungen des Fanatismus, d. i. des blinden Eifers und der Verfolgungswuth im Namen Gottes.

117.

Von den Annahmen eines ganz besondern, ausschließlichen nähern Verhältnisses zu Gott: a) als einer besondern innern Erleuchtung.

Auch darin erweiset sich der Einfluß der Sinnlichkeit und der Willkür, wenn einzelne Menschen in einem ganz besondern, ausschließlichen nähern Verhältnisse zu Gott zu stehen meinen. Dahin hört erstlich insbesondere die Annahme einer ganz besondern innern Erleuchtung, die ihnen entweder durch Erhebung ihrer Seelen aus der Menschensphäre zu Gott hin, oder durch Einflößung wie durch ein von Gott aus in ihre Seelen einstrahlendes Licht zu Theil werde.

Im Allgemeinen liegt solcher Annahme die Wahrheit zum Grunde, daß das Wissen des Menschen von Gott und seinem Verhältnisse zu ihm nicht erst durch Verstandesthätigkeit begründet wird, sondern der Seele des Menschen, wenn gleich gewöhnlich für das zeitliche Bewußtseyn wie verhüllet, ursprünglich ist, und dann oft mit einem Male, wenn des Menschen Seele entweder durch absichtliche Sammlung oder durch irgend eine Veranlassung zu sich selbst kommt, auch in das zeitliche Bewußtseyn eintritt oder darin gleichsam aufgeht. Dieses Aufgehen des ursprünglichen Wissens in dem zeitlichen Lebensbewußtseyn wird dann leicht entweder als ein Versetztwerden der Seele in eine höhere Sphäre, oder als ein Geöffnetwerden derselben für ein eben jetzt in sie einfallendes Licht gedacht. Es ist in Wahrheit das Geöffnetwerden des zeitlich befangenen Bewußtseyns des Menschen für das ursprünglich in ihm wirkende Licht aus Gott. Das wird dann aber oft von den Menschen nicht allein im Vorstellen versinnlicht, sondern auch aus seiner in dem Verhältnisse Gottes zu dem Menschenwesen, also zu allen Menschen, stehenden Ursprünglichkeit zu einem beliebig entstehenden besondern Verhältnisse umgesetzt, und so erzeugt sich jene Annahme. Darum findet sie in der Eitelkeit der Menschen eine mächtige Stütze und verliert durch den Zutritt derselben ihre Schuldlosigkeit. Dazu kommen bisweilen überreizte, krankhafte Lebenszustände, entweder von selbst, oder hervorgerufen durch Wachen, Fasten und Beten, vorzüglich wenn es zu diesem Zwecke geschieht, und wenn zugleich die Phantasie durch heftiges, inneres Verlangen nach dem höheren Lichte und durch phantastische Reden oder Bücher gespannt ist. Verfolgung und Noth, auch die Macht des Beispiels und die Richtung des Zeitgeistes, können dabei in weitern Kreisen mitwirken. So entstehen merkwürdige Gemüthszustände, die sich wie durch Ansteckung verbreiten können. — Zu einer Lehre, zu einer Art von Philosophie, wird aber diese Annahme hauptsächlich durch die Lehre von der Vernunft als einem bloßen Sinne oder Organe für die Offenbarungen Gottes; einer Lehre, welche selbst wieder aus einseitigen Vorstellungen von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und von dem Wesen des Menschen hervorgeht. — Des Menschen Wesen aber ist sein Geist aus Gott,

und die Vernunft ist der von Gott wissende Geist aus Gott in der Welt. Er weiß von Gott, weil er aus Gott ist.

Alle Religion gründet sich also allerdings auf eine innere Offenbarung Gottes und demnach auf ein inneres Licht aus Gott; diese ursprüngliche Offenbarung und Erleuchtung aber ist dem Menschen mit seiner Schöpfung geworden. Des Menschen Geist ist eben nur darum Vernunft, daß er diese Offenbarung in sich hat. Er weiß ursprünglich aus Gott von Gott; und muß nur recht zu sich selbst kommen, auf daß dieses Wissen auch in seinem zeitlichen Bewußtseyn vortrete. Das ist dann also weder eine übervernünftige, noch eine ganz besondere Offenbarung und Erleuchtung, sondern die, zu welcher jeder Mensch als ein vernünftiges Wesen gelangen kann und soll.

118.

b) Als einer besondern Erwählung.

Die Annahme einer besondern Erwählung ist die **zweite**, umfassendere Form der Annahme eines ganz besondern Verhältnisses, worin einzelne Menschen zu Gott zu stehen meinen. Weit verbreitet sind die Annahmen dieser Art und tief eingewurzelt in den Gemüthern vieler Menschen. Sie entspringen, wiefern sie einseitig oder falsch sind, aus der Vereinigung von Naturbefangenheit des Geistes mit Eitelkeit und Dünkel, und werden durch Eigennutz befestigt. Der Verstand, wenn er sie zu Theorien ausbildet, pflegt von der Naturverschiedenheit der Menschen auszugehen, und verbindet damit die Erwägung der Verschiedenheit ihres Geschickes, welches sich allerdings als eine zeitliche Erwählung oder Verwerfung vor Augen stellt. Die wird dann von ihm entweder auf absolute Willkür oder auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt, und so entstehen zwei verschiedene Lehren.

Die erste Lehre geht in ihrer größten Ausdehnung und Folgerichtigkeit nicht bloß auf das jetzige, sondern auch auf das künftige Geschick der Menschen, ja nicht bloß auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit, sondern auch auf Tugendhaftigkeit und Lasterhaftigkeit. Der Grund der Erwählung ist nach dieser Lehre der unbedingte Rathschluß Gottes. Gott thue, wird gelehrt, zufolge seiner

absoluten Machtvollkommenheit nicht unrecht, wenn er einen Menschen, einen Menschenstamm, ein Volk bestimme wozu es ihm beliebe. — Aber das Gefühl nicht allein sondern auch die Vernunft erträgt diese Lehre nicht. Sie besteht nicht mit dem Begriffe Gottes in seinem Verhältnisse zu der Welt. Denn sie scheidet Gott von der Welt, und setzt die Willkür an die Stelle der Heiligkeit und die Unbeschränktheit eines menschlichen Regenten an die Stelle der unbedingten Wirksamkeit des göttlichen Willens. Gott hat alle freien Wesen zum Gutseyn und zur Seligkeit bestimmt, jedes an seiner Stelle. Ewige Liebe ist sein Wille in der Welt, nicht Herrscherwillkür.

Die zweite Lehre geht entweder auf Einzelne, und sucht dann die Gerechtigkeit Gottes in der Vorherbestimmung ihres Schicksals durch den Begriff des Vorhersehens zu vermitteln. Gott habe, sagt man, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, Frömmigkeit oder Gottlosigkeit ihres Lebens von Ewigkeit vorhergesehen und dem gemäß ihr Loos festgesetzt. So verwickelt sich diese Lehre in die unauflösliche Schwierigkeit der Frage, wie dieses Vorhersehen mit der individuellen Willensfreiheit bestehen möge, weil sie das Ewige, also zeitlose Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen in der Vorstellung verzeitlicht. — Oder sie geht auf Menschenstämme, Völker, Geschlechter oder Familien, und pflegt dann die Erwählung wie die Verwerfung auf die besondere Frömmigkeit oder Gottlosigkeit des Stammvaters zu gründen. Diese Annahme hat eine geschichtliche Wahrheit, wiefern es wahr ist, daß die Nachkommen die Missethaten ihrer Väter büßen. Sie hat auch eine anthropologische Wahrheit, wiefern sich der Naturcharakter des Stammvaters in seinen Nachkommen forterbt und entwickelt und auch in ihrem Geschicke seine Früchte trägt. Aber jene und diese Wahrheit ist nur bedingter Art, und gilt nur für den zeitlich natürlichen Lebenslauf in seinem Fortgange. Sie ist der höheren unbedingten Wahrheit untergeordnet, zufolge welcher der Geist aus ewigem Lebensgrunde des zeitlichen Lebensverlaufes mächtig ist. Aus diesem ewigen Lebensgrunde her waltet die ursprüngliche Freiheit in der Welt und in und mit ihr die wahre Gerechtigkeit. Darum kann die zeitliche Erwählung in Verwerfung und die zeitliche Verwerfung in Erwählung übergehen, und auch davon gibt die Geschichte Zeugniß.

Mit jeder dieser Lehren kann sich Nationalstolz und Castendünkel in Verbindung setzen, und findet gern darin eine übersinnliche Begründung. Ueberhaupt aber machen solche Lehren, wo sie tief in den Glauben und mit ihm in das Selbstgefühl der Menschen eingetreten sind, den einen Theil, der sich für die Erwählten hält, stolz und hart, während sie in dem andern, der sich verworfen glaubt, keinen Lebensmuth und keine Lebensfreudigkeit aufkommen lassen.

119.

Mystizismus und Pietismus. Religionsschwärmerei.

Aus der Vereinigung einer großen Macht frommer Gefühle in der Seele mit den Meinungen von einer besondern unmittelbaren Belehrung von Gott aus, die nicht die Vernunft geben soll, und von einer besondern Erwählung, entstehen die mannichfaltigen Gemüthszustände und Lehren, welche man Mystizismus in der Religion zu nennen pflegt. Viele freilich pflegen jetzt Alles so zu nennen was nicht flacher Art ist, also jede Lehre und Ueberzeugung, welche sie nicht sogleich und ohne Mühe begreifen, und jedes Streben, worin sich ein Erkenntnißbedürfniß kund thut, das sich nicht mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes begnügt, und jedes Gefühl worin sich die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Vereinigung des Menschen mit Gott erweiset. In Wahrheit aber ist der Mystizismus überhaupt, wie sich die Bedeutung dieses Wortes geschichtlich und psychologisch ergibt, als ein Gemüthszustand genommen, das Sehnen und Streben der Seele in das Unendliche und Unbestimmte aus der Gesetzlichkeit in der sie steht, und die Meinung, dieser Gesetzlichkeit in gewisser Beziehung wirklich enthoben zu seyn oder doch von Zeit zu Zeit enthoben zu werden. Der Mystizismus in der Religion ist die Meinung von einer solchen Religionsüberzeugung und überhaupt einem solchen Leben der Religion in der Seele, welches weder aus einer äußern Offenbarung, noch aus der Vernunft, sondern aus einer besondern, nähern, der gemeinen Erkenntniß verborgenen Verbindung der Seele mit Gott entspringen soll. Darum glaubt der Mystiker einen höheren Sinn und Verstand für göttliche Dinge zu haben als andere Menschen, und findet in Vielem, was der Weltverstand der Andern

äußerlich zu fassen im Stande seyn soll, eine tiefere geheime Bedeutung. Es wird ihm aber seine höhere Erkenntniß zu Theil entweder in überschwenglichen, aus jener Verbindung unmittelbar quellenden Gefühlen und Ahnungen, oder in überschwenglichen Anschauungen; und in diesen Gefühlen und Ahnungen oder Anschauungen fühlt er sich zugleich entzückt oder begeistert. — Aus dieser Verschiedenheit der Weise, wie der Mystiker zu seiner vermeinten höhern Erkenntniß zu gelangen glaubt, entspringen die zwei Hauptarten des Mysticismus. Die zweite befasset wieder zwei Unterarten, je nachdem der Mystiker entweder vermittelst eines besondern Aufschwunges seiner Seele, oder vermittelst einer besondern Oeffnung des Auges seiner Seele durch die göttliche Gnade, in solche höhere Anschauungen versetzt zu werden glaubt. Diese Arten des Mysticismus sind aber in der Wirklichkeit nicht so scharf geschieden, daß sie nicht bald mehr, bald weniger in einander laufen sollten.

Der ersten Hauptart ist Unklarheit und Unbestimmtheit eigen. Sie ist ein Leben in unaussprechlichen, bald mehr erhebenden und beseligenden, bald mehr sehnsüchtigen, Gefühlen der Vereinigung mit dem Uebersinnlichen. Wer könnte leugnen, daß in solchen Gemüthszuständen Religion sey? Das Trübe nur und das Phantastische, das sich aus der Sinnlichkeit und Willkür einmischt, bald mehr jenes bald mehr dieses, nach der Verschiedenheit der Menschen, ist dabei das Unächte; und dazu kommt gewöhnlich die Einbildung einer ganz besondern Begnadigung.

In der zweiten Hauptart meint man desto mehr Licht und Klarheit zu besitzen. Aber dieses Licht ist nur ein Licht der Phantasie, welches sich entweder in der Spannung des Hinaustreibens der Betrachtung, auch wohl der Seele überhaupt, über die Grenzen des Menschlichen, oder in der Spannung der innern Selbstbegebung und Selbstvernichtung und der sehnsüchtigen Erwartung der Erleuchtung von oben, erzeugt. Beide unter dieser Hauptart begriffenen Weisen von Mysticismus nehmen den Schein von Philosophie an, wenn dort die vermeinte Anschauung des Uebersinnlichen für die eigenthümliche Thätigkeit der Vernunft, hier aber die Vernunft für das Seelenauge erklärt wird, welches das durch Gottes Gnade einfallende Licht aufzufassen fähig sey.

Zum Grunde liegt allem ernsten Mysticismus, d. i. dem Mysticismus der nicht, wie so oft, Tändelei und Eitelkeit ist, die Nichtbefriedigung des Menschengeistes mit dem Oberflächlichen und Aeußerlichen, und das Bedürfniß der tiefern Erkenntniß und der Vereinigung mit Gott; und dieser Grund ist zu achten. Nun aber will sich dieses Bedürfniß, in der Meinung, daß der Geist des Menschen in keinem Einigungsverhältnisse mit Gott stehe, also aus Mangel an Selbsterkenntniß, wozu häufig auch Mangel an Selbstbescheidung kommt, auf eine ganz eigne unmittelbare Weise befriedigen. Gefördert und gestärkt wird diese Gemüthsrichtung innerlich durch den Hang zu einem in sich versinkenden beschaulichen Leben, von außen her durch Mangel an einem verständigen Religionsunterricht, durch unerwartete Schicksale, durch geheimnißvolle Religionsgebräuche, durch Einsamkeit, durch die Macht des Beispiels. Sie breitet sich aus in ihrem geheimen Reiche, wenn durch politischen oder kirchlichen Despotismus und durch Mangel an Kraft und Freiheit des wissenschaftlichen Strebens der Geist aus dem Gebiete des Lichts hinabgetrieben wird, um im dunkeln Brüten und Wühlen sein Urbedürfniß zu befriedigen.

Verschieden von dem Mysticismus ist der Pietismus. Er ist die Gesinnung, welche sowohl in der Lehre als auch in dem Leben einen großen Werth auf das Aeußerliche der Religion und auf die Tugendmittel setzt, und darum auch solche Dinge, welche für die Frömmigkeit unbedeutend sind, für wichtig zu nehmen und sie genau, oft ängstlich, zu bestimmen und zu regeln pflegt. Gern auch legt es der Pietist, bald feiner bald abstoßender, in seiner ganzen Aeußerungsart und Lebensweise zu Tage, daß er sich dem Weltlichen entgegen gesetzt habe. Es erhellet, daß diese Gemüthsrichtung leicht in die Ausartung, das Aeußere für das Innere und die Form für das Wesen gelten zu lassen, gerathen und leicht auch in den Dünkel einer besondern Heiligkeit fallen kann. Daher dann oft in Verbindung mit scheinbarer Demuth und Selbstverleugnung viel geistlicher Stolz. Es pflegt sich damit die Lehre von dem gänzlichen Verderben des Menschen und von der unbedingten Begnadigung und Erwählung zu vereinigen.

Zu entstehen pflegt die pietistische Einseitigkeit aus der Gegen-

setzung gegen eine einseitig speculative Theologie, und mit Recht macht sich dagegen die Religion als Frömmigkeit geltend. Zufolge der Gegensetzung aber geräth nun dieses an sich rechte Streben nur zu leicht selbst in Einseitigkeit; und gern gesellen sich immer zu denjenigen Pietisten, die es von Herzen sind, die vielen Menschen von trägem und schwachem Gemüthe, welchen geistige Religionsbegriffe und Religionsbestrebungen eine zu starke Anforderung sind, und die sich darum lieber an das Sichtbare und Handgreifliche, an das Wort und den Gebrauch halten.

Der Mysticismus kann in Gegensatz gegen den Pietismus treten, da er sich von dem Aeußern der Religion, dem dieser so sehr anhängt, von dem Buchstaben und den Gebräuchen, lossagt; er kann sich aber auch mit ihm vereinigen. Im letztern Falle sollten wohl beide gegenseitig ihre Einseitigkeit mäßigen; oft aber verbindet sich dann vielmehr mit dem Dünkel größerer Heiligkeit der Dünkel größerer Einsicht in der Religion. Daher dann gewöhnlich die Trennung von der bestehenden Kirche, als die noch auf einer niedern Stufe, der Stufe der Unfreiheit und des Gesetzes, stehe, und nicht selten mancherlei Ausschweifungen und Schwärmereien.

Die Religionsschwärmerei überhaupt nämlich entsteht, wenn die Phantasie in den Religionsüberzeugungen entschieden herrschend wird. Eitelkeit und sinnliche Lust pflegen zu ihrer Ausbildung mitzuwirken. Nach der verschiedenen Lebendigkeit dieser Wurzeln der Schwärmerei, und nach der verschiedenen Bildungsstufe und der Verschiedenheit der äußern Verhältnisse der Menschen, die von ihr ergriffen werden, erscheinet sie in sehr mannichfaltigen Arten und Graden. Sie hat den höchsten Grad erreicht, wenn die Gebilde der Phantasie im Gebiete der Religion für äußere Gegenstände gehalten werden. Leicht bricht sie auch in äußern Unordnungen aus, selbst in Gewaltthaten und Verfolgungen, bis zu den größten Greueln.

120.

Von der Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion.

Wie in den zuletzt betrachteten Trübungen und Fälschungen

der Religion ein gewisses Uebermaß von Gefühl und Drang erscheinet; so macht sich dagegen bei vielen andern Menschen eine Dürftigkeit, Leerheit oder Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion bemerklich, welche nur aus einer gänzlichen Befangenheit ihres Lebens in den zeitlichen und weltlichen Verhältnissen erklärt werden kann. Dahin gehört 1) die Unlebendigkeit der Religion vieler Menschen. Todt nämlich ist sie bei Allen, welche sie neben ihrem Leben haben und halten, und das geschieht, wenn eine Religionslehre als theologisches System oder als Glaubensbekenntniß die Stelle der Religion selbst vertritt. Solche Religion ist dann entweder ein Werk des bloßen, von der Gesinnung geschiedenen Verstandes, ein System bloßer Gedanken; oder sie ist ein Inbegriff angenommener, von außen eingelernter Lehren. Die dienen dann vielleicht zur Regelung des äußern Lebens; das Innere des Lebens aber wird nicht von ihnen durchdrungen, nicht geläutert und beseligt, weil sie selbst nicht lebendig, sondern todt und starr sind. Desto fester pflegen sie gehalten und mit Eifer vertheidigt, auch wohl Andern aufgedrungen zu werden. Ja solche einseitige Verstandesherrschaft in der Religion und der blinde Buchstabenglaube haben öfter noch verfolgt und gewüthet als die einseitige Vorherrschaft eines stark erregten Religionsgefühles. — Oft verbindet sich mit diesem Haben und Halten der Religion neben dem Leben eine abgemessene Aeußerlichkeit der Gottesverehrung; vorzüglich wenn, wie bei kaltem und leerem Herzen so leicht geschieht, diejenige Verstandeseinseitigkeit herrschend geworden ist, welche die Form zum Wesen macht. Nur darum wird dann fest auf den äußern Gottesdienst gehalten, weil es so die Ordnung ist. Sinnlicher ist die Quelle der bloß äußerlichen Gottesverehrung, wenn sie aus der Meinung und Absicht hervorgeht, sich durch Aeußerliches Gottes Gunst zu erwerben, auch wohl dadurch in eine nähere Verbindung mit ihm zu treten; und häufig vereinigt sich hiermit der Glaube an eine Zauberkraft gewisser Worte oder Gebräuche oder Zeichen, wenn man nämlich annimmt, daß sie an sich eine geheime wunderbare Kraft haben die Seele zu reinigen und zu stärken, auch wohl den Leib zu heilen, und auf die äußere Natur einzuwirken. Dazu gehört der weitverbreitete Glaube an die Wirksamkeit bloßer

Gebetsformeln. Das wahre Gebet muß als aufrichtige mit Vertrauen und Ergebung verbundene Hinwendung der Seele zu Gott Befreiung des Herzens von Befangenheit in Sorgen, Erhebung über das zeitliche Geschick, und eben damit Kräftigung des Wirkens in der Welt zur Folge haben. Darin besteht seine wahre und große Wirksamkeit. Wiefern es Bitte ist, wird es sich in den Willen Gottes ergeben; und schon durch diese Ergebung wird sich die Seele des frommen und besonnenen Menschen befriedigt fühlen. Denn aus ihr belebt sich die Ueberzeugung, daß was Gott will gut ist. Er bescheidet sich aber, daß sein Gebet an sich keine Kraft habe weder unmittelbarer Weise eine Veränderung in der äußern Natur zu bewirken, noch auch Gott wie von außen her zu bestimmen etwas zu thun was er sonst nicht würde gethan haben. Er wird überhaupt nicht die Anmaßung haben, die Erweisungen und die Erweisungsarten des göttlichen Willens in der Welt seiner Willkür zu unterwerfen, also auch nicht sie an die Mittel knüpfen zu wollen, die er dazu beliebig wählt, wie z. B. in den sogenannten Gottesurtheilen, auch in dem Loosen um Gottes Willen zu erfahren, und in andern willkürlichen Mitteln geschieht, durch welche menschliche Eitelkeit gleichsam eine Magie auf Gott auszuüben die Vermessenheit haben mag.

Die Dürftigkeit, Leerheit und Kälte des Herzens in der Beziehung auf die Religion erweiset sich 2) in der Gleichgültigkeit so vieler Menschen gegen die Religion, als wäre sie eine Sache, die ihr inneres Leben eigentlich nichts angehe. Sie ist bei denen gewöhnlich, die entweder nur auf sinnlichen Genuß ausgehen, oder ganz in äußern Lebensbesorgungen befangen sind und also nie recht zu sich selbst kommen. Der Mensch soll aber mit klarem und sicherm Bewußtseyn von seinem Grunde aus sein Leben mit Besonnenheit und Festigkeit zu seinem wahren Ziele hinführen. Dazu und zur Sicherheit des Vertrauens, zur Freudigkeit des Strebens, zur Heiterkeit des Muthes auf dem Wege zu seinem Ziele, bedarf er der Religion. Es ist also nicht gleichgültig für sein Leben, ob er eine Religion habe und wie sie beschaffen sey. Eine wirkliche Religionsüberzeugung durchdringet und beseelt das ganze Leben, und hat den mächtigsten Einfluß auch auf das Schicksal nicht nur der Einzelnen

sondern auch ganzer Völker. Nicht aber im Eifern für eine gewisse Religionsform bethätigt sich's, daß ein Mensch nicht gleichgültig gegen die Religion sey.

121.

Ruchlosigkeit und Scheinheiligkeit.

Die entschiedenste Herrschaft der Sinnlichkeit und Willkür über den Menschen hinsichtlich der Religion erweiset sich endlich da, wo der Mangel an Lebendigkeit der Religion, an Frömmigkeit, zu ihrem geraden Gegentheil, zu einer frechen Gegensetzung gegen die Religion oder zu einem frevelnden Mißbrauch ihres Scheines umgeschlagen ist; also

a) in der Ruchlosigkeit (der praktischen Gottlosigkeit). Sie entsteht, wenn die Willkür mit der Rohheit den frevelnden Uebermuth erzeugt. In Nichtachtung des Heiligen erweist sie sich, besonders in absichtlicher Verletzung der Gefühle und Gesetze, die aus dem ewigen Lebensgrunde quellen. Sie heißt Frechheit, wenn sie sich in scheuloser Unsittlichkeit darstellt. Ein geringerer, oft nur aus Leichtsinn und Eitelkeit entspringender Grad pflegt Frivolität genannt zu werden.

b) In der Scheinheiligkeit und Heuchelei. Sie ist die Benutzung des Scheines der Frömmigkeit zu eitlen oder eigennützigen Zwecken; sie setzt also das Heilige in den Dienst des Schlechten. Zwar gibt es mehrere Arten und Grade, immer aber kann sie nur bei solchen Menschen vorkommen, die in Wahrheit keine Religion und keine Tugend haben. Sie sind zugleich Frevler an dem Heiligen und Betrüger gegen andere Menschen.

122.

Uebergang.

So hat sich's in einer Größe und Mannichfaltigkeit, die fast niederschlagen könnte, ergeben, daß auch die Religion im zeitlichen Leben des Menschen unter der Zeitlichkeit leidet. Sie leidet unter ihr, weil sie selbst in die Zeitlichkeit eingegangen ist. Denn nun streben die Mächte der Zeitlichkeit — die Sinnlichkeit und die sich aus Gott setzende Besonderheit, die Willkür, die Selbstsüchtigkeit

— ihrer gewaltig zu werden; und dieses Streben hat für die zeitliche Erscheinung der Religion seine verderblichen Wirkungen. Nichtig aber muß doch dieses Streben seyn wiefern es gegen das Wesen der Religion gerichtet ist, wenn anders die Religion ein Wirken in der Zeit aus einem Grunde her ist, dessen die Zeit keine Macht haben kann. Von ihm aus vielmehr wirket sie mit urgründlicher Kraft zur Vernichtung der Mächte, die nicht in Gott gegründet sind, um das Zeitliche selbst für das Ewige zu gewinnen und das in der Zeit befangene und versetzte Leben zu erlösen.

Zweite Abtheilung.

Wie die Religion in der Zeitlichkeit des Menschenlebens wirksam ist.

123.

Die Religion als Erlösungswirksamkeit.

Die Religion ist wesentlich Wirksamkeit. Sie kann nicht so unter der Zeitlichkeit leiden, daß sie in und mit ihr verdürbe; sie will vielmehr und kann das zeitliche Leben von ihrem ewigen Grunde aus so durchwirken, daß es zum rechten Leben werde. Darin erweiset sich ihr wahres Wesen, ihre wahre Kraft; und sich so zu erweisen ist ihr nothwendig, weil sie die ursprüngliche Kraft solcher Erweisungen ist. Denn sie ist die Kraft das zeitliche Leben des Menschen zu heiligen und zu beseligen.

Indem sie sich als solche erweiset, befreiet sie sich selbst in der Zeitlichkeit von der Macht der Zeitlichkeit; sie befreiet sich von der Falschheit der Selbstsucht, von der Last todter Gebräuche und Worte, und von dem Schatten leerer allgemeiner Begriffe; und tritt neu lebendig als die rechte Lebensfreiheit, welche zugleich die ursprüngliche Lebensgesetzlichkeit ist, in das zeitliche Menschenleben ein. Sich selbst kann sie in der Zeitlichkeit nicht befreien, ohne das Leben des Menschen zu befreien; sondern nur dadurch daß sie das Leben befreiet, befreiet sie sich in ihm. Denn sie ist in ihrer Wahrheit nichts von dem Leben Geschiedenes oder zu Scheidendes. Sie ist vielmehr die Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen im Leben des Menschen. Das Verhältniß Gottes zum Menschen hat aber keine Wirksamkeit als eine bloß gedachte Beziehung von Einem zum Andern, sondern als ein im Leben Stehendes und also selbst Lebendiges. Als Lebendiges aber ist es ein Wirkendes. Es ist ein Wirkendes dadurch, daß der Mensch aus Gott lebendig, daß also sein Leben ein aus Gott wesenhaftes Streben an seiner Stelle in der Welt ist. So ist sein Leben wahres Leben, und die Religion sein wahres Lebendigkeitsstreben und seine wahre Lebendigkeitskraft. Diese Wahrheit also — nicht die abstracte

sondern die Lebenswahrheit, in welcher sich die Wesenhaftigkeit der Religion als der Kraft aus Gott in der Seele bethätiget — diese Wahrheit, die das rechte Leben ist, sie ist es die den Menschen frei macht. Nur dadurch also, daß die Religion in und mit dem ursprünglichen Leben, dessen Streben und Kraft sie ist, das zeitliche Leben zum rechten, wahren Leben macht, befreit sie sich selbst in ihm von ihrem zeitlichen Verderben.

Man kann dieses Wirken der Religion, also die rechte und volle Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, durch welche die Menschen werden was sie seyn sollen, die Erlösung nennen; Erlösung nämlich als Errettung der Menscheu aus den Fesseln der Sinnlichkeit und aus der Gesetzlosigkeit der Willkür, und Versetzung ihres Lebens in die rechte Freiheit. Sie umfasset das ganze Leben des Menschen. Zunächst ist sie die Erlösung seines geistigen Lebens in der Zeit, also seiner Erkenntnißkraft und seiner Willenskraft aus ihrem zeitlichen Verderbniß; dann auch, und von dem Geiste aus, des Gemüthes; und weiterhin seiner ganzen lebendigen Wirklichkeit.

Der Grundbegriff der Religion wird also in der Beziehung auf den zeitlichen Lebenszustand des Menschen zum Begriffe der Erlösungswirksamkeit. Als solche hat sie allerdings ihre nächste Beziehung auf die Schwäche und die Verderbtheit des Menschenlebens; aber sie gründet sich nicht darauf, geht nicht daraus hervor, geht vielmehr hervor aus dem in Gott stehenden wahren Wesen des Menschen, erweiset also selbst als Erlösungswirksamkeit die Freiheit und Würde des Menschenwesens.

Weil sie die Erlösungswirksamkeit und weil sie eine Kraft, ein Wirken, aus Gott in der Menschenwelt ist — also nicht etwas, das auch vielleicht nichts seyn, oder unwirksam seyn könnte — so kann der Mensch im Allgemeinen der Erlösung gewiß seyn. Das ist der Glaube an die Erlösung. Es ist überhaupt der Urwille Gottes des Schöpfers, daß das Ursprüngliche in der Welt Daseynswirklichkeit erlange, und das eben ist das Wesen der zeitlich fortgehenden Schöpfung. So ist auch die Erlösung der Menschen gegründet in Gottes ewigem Willen als die Vollendung seiner Schöpfung der Menschenwelt.

Die Wissenschaft hat sich diese allgemeine Gewißheit, diesen Glauben an die Erlösung, klar zu machen und ihn dadurch in ein Wissen umzusetzen. Es geschieht indem sie sich die Wirksamkeitsweise der Religion verdeutlicht, d. i. indem sie sich die Frage beantwortet, wie die Religion das Leben des Menschen und sich selbst, wie fern sie in ihm ist, von dem zeitlichen Verderben befreiet, also wie die Erlösung erfolgt. Das ist zunächst im Allgemeinen oder an sich zu betrachten, sodann in seiner Geschichtlichkeit.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung.

124.

Die Erlösung als bedingt durch die Besserung und als die Besserung selbst.

Die zeitliche Wirksamkeit der Religion wird im Allgemeinen betrachtet, wenn sie aus der Beziehung des Wesens der Religion auf das Wesen des Menschen, wie es im Allgemeinen zeitlich bestimmt ist, begriffen wird; noch ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Mannichfaltigkeit und Bestimmtheit. So ergibt sich ihr Begriff an sich.

Wird also die Frage gestellet: Wie kann die Religion den zeitlichen Menschen und sich selbst im zeitlichen Menschenleben in die rechte Freiheit setzen? oder: Wie kann die Erlösung des Menschen durch die Religion erfolgen? so scheint doch vorerst diese Frage selbst wieder unter einer allgemeinern befasset werden zu müssen, unter der Frage: Wie kann der Mensch erlöset werden? Und auf diese Frage scheint sich zunächst ganz einfach die Antwort zu ergeben: Der Mensch muß sich bessern; die Besserung ist die Bedingung der Erlösung, ja sie ist die Erlösung selbst. Denn: Nicht Gottes Verhältniß zu dem Menschen hat sich verändert — das ist überhaupt unveränderlich (107) — sondern der Mensch ist gewichen aus dem Leben in Gott und aus Gott. An ihm also ist es zurückzukehren zu Gott, um in und aus Gott zu leben. Dann ist er in die ursprüngliche Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschenleben zurückgetreten, und sie kann sich

ihm von neuem erweisen. Dieses Zurücktreten, Zurückwenden aus dem Falschen zum Wahren, aus dem Bösen zum Guten, ist die Besserung im engern Sinne. Sie ist die Bedingung des Gutwerdens und mit ihm des Freiwerdens. Denn der Mensch, der sich dem Princip des Guten abgeschlossen hatte, kann nicht gut werden, wenn er sich ihm nicht wieder öffnet, auf daß sich seine belebende und in Freiheit setzende Kraft in ihm erweise. So ist die Besserung die Bedingung der Erlösung.

Das Gutwerden und Freiwerden ist aber auch die Folge der Besserung. Denn da das Princip des Guten nicht eine bloße Möglichkeit, sondern eine wirkende Kraft ist, nämlich die das Gute wirkende Kraft, so kann es nicht unwirksam seyn in dem Leben des Menschen, das sich ihm öffnet. Es kann aber nichts anderes als das Gute wirken; der Mensch wird dann also wieder gut. Er wird eben damit wieder frei. Denn er wird gut, wenn die wahre Kraft, die aus Gott das Wesen seines Lebens ist, in ihm, dem Zeitlichen, lebendig wird; eben damit aber wird er den fremden, falschen Kräften, die seiner mächtig geworden waren, je mehr und mehr entzogen, und sich selbst wiedergewonnen. So ist das Gutwerden und Freiwerden des Menschen, seine Erlösung, die Folge seiner Besserung im engern Sinne dieses Wortes. Es ist aber auch selbst darin begriffen, wenn man die Besserungsthätigkeit in einem umfassendern Sinne nimmt. Denn in ihrem vollen Sinne befasset sie nicht bloß das Negative, das Heraustreten aus der Gewalt des Bösen, sondern auch das Positive, die neue Belebung; sie geht also der Erlösung nicht voraus und folgt ihr nicht, sondern ist selbst das Wesen der Erlösung, und wird als solches geboten, gefordert. — So scheint sich die oben gegebene Antwort zu rechtfertigen.

125.

Die Kraft des Menschen sich zu bessern.

Aber: Hat denn der Mensch die Kraft sich zu bessern? — Antwort: Er muß sie wohl haben; sonst wäre das Gebot, die Aufforderung, thöricht; wäre nicht verständiger als wenn man den Stein auffordern wollte sich zu bewegen. Unverständig, bedeutungslos kann aber das Gebot der Besserung schon darum nicht seyn

weil sich dessen das Leben des Menschen nicht entschlagen kann. Mit tiefem Ernste behauptet es sein Recht in ihm, auch wider seine Neigung und seinen Willen. Also muß es doch wohl gültig seyn in seinem Leben und sich geltend machen können, d. i. der Mensch muß ihm entsprechen können.

Die Kraft ihm zu entsprechen ist die Freiheit; denn die Freiheit ist die Selbstbestimmungskraft seines Lebens. Durch sie kann es seinem zeitlichen Streben die Richtung geben. Es kann ihm also durch sie die Richtung geben, welche die Richtung seiner selbst von seinem Grunde und Wesen aus, also sein ursprünglicher Wille ist; kann sich aber auch durch sie in seine Besonderheit so hineinziehen, daß es nun von ihr aus strebt und also seinen Eigenwillen zum Princip seiner Bestrebungen macht; kann sich auch lässiger Weise den Einwirkungen der Naturmacht hingeben und so die Sinnlichkeit in sich herrschen lassen.

Wenn es sich nun aber in Selbstsüchtigkeit versetzt und in Sinnlichkeit verloren hat, hat es auch dann noch jene Kraft? Es herrschen ja dann diese Mächte in ihm, die es sich selbst, seinem wahren Wesen entfremdet haben! Sein Geist ist ja dann ein falscher Geist, seine Freiheit eine ausgeartete; und ihr Streben kann dann nur darauf gehen sich in dieser Falschheit, die nun ihr Wesen ist, zu erhalten! — Freilich wohl, wiefern es nun ein Verkehrtes und Verlorenes ist, sofern hat es seiner selbst nur noch Macht innerhalb der Sphäre seiner Verkehrtheit und Befangenheit; denn das Böse und Sinnliche als solches kann nur Böses und Sinnliches wollen. Es ist aber in dem Leben die Kraft geblieben, welche von dem Ewigen aus seiner zeitlichen Verderbtheit selbst Macht hat; und diese Kraft ist seine Freiheit. Die hat es nicht dadurch verloren, daß es zeitlicher Weise sich verkehrt und hingegeben hat. Denn sie ist das Wesen seiner Geistigkeit, und als solches von der Urgeistigkeit aus der Unbedingtheit und Ewigkeit theilhaftig und von diesem ihrem unzeitlichen Wesen aus aller seiner zeitlichen Lebenszustände mächtig. — Nur in dem Falle der entschiedenen Seelenkrankheit ist ihre Erweisung nach außen durch das Verderbniß ihrer nächsten leiblichen Vermittlung zeitlicher Weise aufgehoben.

Wie aber, wenn sich das Menschenleben ganz aus seinem

Wesen hinausgesetzt hat? — Hätte es das nicht bloß mit seinem Streben, sondern auch mit seiner ganzen Wirklichkeitskraft, so daß es sich, von Gott geschieden, ganz in sich abgeschlossen hätte; so wäre es eben damit ein Wesenloses geworden, also in die Vernichtung gefallen. So lange es aber ein Wirkliches ist, so lange wird es noch von seinem Wesen und Grunde gehalten und hat von ihm aus jene Freiheitskraft. Daher im Allgemeinen auch in dem zeitlichen Verderben der Menschen die Anerkennung des Guten. Daher ist auch in dem Bösen das Bewußtseyn, daß seine zeitliche Lebensbeschaffenheit nicht die rechte ist, und die Mahnung zum Bessern, überhaupt das Gewissen. Und wohl weiß er, daß er dieser innern mahnenden Stimme folgen, und sein zeitliches Leben aus der Gewalt der Mächte, die es seiner Wahrheit entfremdet haben, heraussetzen kann, wenn er nur recht ernstlich wollte. Das ist das Bewußtseyn seiner Besserungskraft, der Besserung im engern, verneinenden Sinne des Wortes.

Wenn er dann diese Kraft gebrauchet und sein zeitliches Leben aus der Verkehrtheit und Befangenheit löset; und wenn dann der rechte ursprüngliche Lebenswille das ihm wieder geöffnete zeitliche Leben durchdringet: so wird jene Freiheit eben damit selbst aufgehoben. Sie hat sich ihrer selbst gegen die ursprüngliche Lebenswahrheit begeben. Was nun in ihm allein wirket, das ist der Geist von seinem Urgrunde herauf, die wahre, ursprüngliche, positive Kraft der Erlösung. Dann ist keine Unentschiedenheit mehr und kein Schweben über oder zwischen dem Guten und dem Bösen, also auch keine Kraft sich entweder zum einen oder zum andern zu entscheiden; es ist diese Kraft in die Urkraft des Lebens, aus welcher sie vorgetreten war, zurückgenommen, und was nun in dem Menschen lebendig ist, das ist sein Geisteswesen selbst, ist eine Lebensfreiheit, die zugleich eine ursprüngliche Lebensnothwendigkeit ist.

Es hat sich zugleich mittelbarer Weise die Unstatthaftigkeit der Lehre von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen sich zu bessern ergeben. Im Widerspruche mit dem Gewissen setzt sich diese Lehre besonders darum leicht in dem Denken des Menschen fest, weil sie der Verstandesneigung zu schroffen Gegensätzen zusagt. Mit-

großer Leichtigkeit läßt sich von ihr aus eine Theorie der Heilsordnung machen, welche, eben der Gegensätze wegen, den Schein strenger Wissenschaftlichkeit hat; freilich nur den Schein, da sie die Lebenswirklichkeit, also die Wahrheit, nicht in sich trägt, sondern nur in allgemeinen Gedanken bestehet. So macht man sich ein System neben dem Leben und hält es im Denken fest troß dem Lebensbewußtseyn. Zu unterstützen meint sich dieses System von außen her durch die Klagen aller Zeiten über die Verderbtheit des menschlichen Herzens. In Wahrheit aber hat es diese Klagen gegen sich. Denn wenn die Menschen bis in die Tiefe ihres Lebens hin verkehrt und in Falschheit gesetzt wären, so müßten sie nun diese Verderbtheit für ihren rechten Lebenszustand halten und als solchen billigen. Für ihr Gefühl fände dann Besserung und Erlösung eigentlich gar nicht statt, da sie ein Bewußtseyn von dem Verderben und dem Gefesseltseyn und ein Verlangen nach dem Besserwerden und Freiwerden voraussetzt. Indem sie aber klagen und tadeln, erkennen sie den herrschenden Lebenszustand nicht als den rechten an, sondern wollen einen andern, einen bessern. Dieser Wille ist also doch nicht in dem herrschenden Zustande des Verderbens befangen, sondern ist auf das Bessere gerichtet, frei und gut. Jene Klagen selbst also beweisen, daß das beklagte Verderben entweder nicht den ganzen Menschen, oder doch nicht alle Menschen in gleichem Grade ergriffen hat; sie zeugen also gegen jene Lehre. — Wohl aber mag sie bei Manchen eine innere geheime Stütze an der Eitelkeit und an dem Dünkel finden. Denn es ist ein schmeichelnder Gedanke, durch Gottes unbedingte Gnade gebessert und erlöset und dadurch aus dem allgemeinen Verderben und dem gemeinen Haufen der andern Menschen herausgehoben zu seyn. Daher dann die Lust, mit welcher die eigne frühere Sündhaftigkeit übertrieben zu werden pflegt. Alles leider! ein Beweis, daß sich die Selbstgefälligkeit des menschlichen Herzens in alle Hüllen zu kleiden weiß, und also allerdings selbst ein Beweis von seiner Unlauterkeit und Unwahrheit.

Es stehet also fest, daß sich der Mensch bessern und sich dadurch selbst erlösen kann und soll; ja sein ganzes Leben, wenn es rechtes Leben ist, ist das Selbsterlösungsstreben.

126.

Die Besserungskraft als eine Kraft aus Gott im Menschen. Besserung und Erlösung durch die Religion.

Hüten aber muß sich die Betrachtung, daß sie nicht durch Gegensetzung gegen eine Einseitigkeit selbst in Einseitigkeit gerathe. Anerkennen muß sie vielmehr, daß der Mensch nicht besser werden und nicht erlöset werden kann durch *seine* Kraft, als durch eine solche, die er nicht aus Gott sondern für sich habe, und durch *seine* Tugend, als durch eine solche, die nicht durch den Geist, der aus Gott ist, sondern durch einen ihm eignen Geist gewirkt werde. Solche Kraft und Tugend müßten sich in der Abscheidung des Menschen von Gott erzeugt haben, wären also weder gut noch des Guten fähig. Es ergibt sich vielmehr aus dem gründlichen Begriffe der Besserung und Erlösung, daß es nicht der zeitliche Mensch als solcher ist, der sich bessert und erlöset; auch nicht der Einzelne als solcher; wenn man nämlich das Zeitliche und Einzelne des Menschen von dem einen ewigen Menschenleben, woraus es seine Wahrheit hat, in Gedanken trennt. Sondern der zeitliche und einzelne Mensch als solcher, d. i. der in Zeitlichkeit befangene und in Vereinzelung versetzte Mensch, wird gebessert und erlöset, im positiven Sinne, wenn das ursprüngliche Leben, das der Geist aus Gott im Menschen und als solcher des Menschen wahres Wesen ist, sich lebendig erweiset. Denn in dem Grade als dieses sich in ihm lebendig erweiset, wird die Macht der Natur, die in des Menschen Daseyn eingetreten war, zurückgetrieben, und die freie Lebendigkeitssphäre erweitert; zugleich wird auch das eigensüchtige Ich, der falsche Lebensmittelpunct, der Sitz und Quellpunct der Lieblosigkeit und Selbstsüchtigkeit und Urtheilsverkehrtheit, zu welchem sich die Besonderheit des Menschen versetzt hatte, aufgelöset. Es wird also der zeitliche Mensch errettet aus der Naturmacht und aus seiner Engherzigkeit und Falschheit und in die rechte Freiheit und in die Liebe und Wahrheit gesetzt, indem sein Leben von seinem Grunde her, also sein ursprüngliches Leben in ihm mächtig wird. Raum aber muß diesem Wirken des wahren Lebens durch die Freiheit gemacht werden, welche die Selbstbestimmungskraft des Menschen in

seinem zeitlichen Leben ist. Aber auch diese Kraft hat er nicht als zeitliches Leben; sondern sie ist, als die Kraft sich in seinem zeitlichen Leben von seinem unbedingten Grunde aus die Richtung zu geben, selbst eine Kraft aus Gott in ihm. So vereinigt sich der Lehre: Der Mensch soll sich bessern und so sich selbst erlösen, die Lehre: Gott bessert und erlöset den Menschen, da die Besserungs- und Erlösungskraft nach ihrem ganzen Umfange nicht eine Kraft ist, die das Menschenleben nicht aus Gott sondern aus sich, in Geschiedenheit von Gott, hätte oder wäre, sondern eine Kraft, die Gottes Kraft in ihm und eben als solche seine wahre, ursprüngliche Lebenskraft ist. Sie vereinigen sich zu dem Satze: des Menschen Leben bessert nnd erlöset sich aus Gott; und in dieser Einigung begriffen sind beide Lehren wahr, eine als die andere.

Falsch aber wird jede sobald sie in Gegensatz gestellt werden. Denn nur aus Gott, dem Guten, ist alles Gute in der Welt, also auch in dem Menschenleben; also kann der Mensch nicht aus sich als nicht aus Gott gut seyn oder werden. Solche Meinung kann nur der haben, der nicht zum Bewußtseyn des Urverhältnisses seines Lebens, seines Verhältnisses zu Gott, gelanget ist. Darum aber ist doch die Tugend eines solchen Menschen nicht nothwendig falsche Tugend; sie ist vielmehr wahre Tugend, wenn sie nur mit lauterm Ernste aus der Tiefe seines Lebens hervorgeht. Es ist dann Gottes Kraft, Gottes Gnade, in ihm wirksam, obgleich er sich darüber nicht klar geworden ist; sie kann auch in denen wirksam seyn, die Gott nicht erkennen. Die rechte Erkenntniß ist also nicht nothwendige Bedingung dieser Wirksamkeit; doch sichert und läutert sie die Tugend. Denn in den Menschen, welchen das Verhältniß ihres Lebens zu Gott unerkannnt geblieben ist, versetzt sich die Tugend leicht mit dem Stolze auf Rechtschaffenheit; und auch so schleicht sich die Selbstgefälligkeit des Menschenherzens schmeichelnd ein.

Aus Gott also ist und wird der Mensch gut. Damit aber vereinigt sich der Satz: der Mensch ist und wird gut, wenn er mit Freiheit recht Mensch ist und wird, also wenn sich das Menschenwesen, die Menschenkraft, aus aller Bewältigung und Verkehrung befreiet und von sich aus ist oder wird was sie ursprünglich seyn

will; nicht aber wenn des Menschen Seyn von außen her in eine gewisse Beschaffenheit gesetzt wird, die als solche nur eine Naturbeschaffenheit seyn würde. Beide, scheinbar entgegengesetzte Lehren gehen aus der Wahrheit hervor, die das Stehen des Menschenlebens in Gott ist. Sie sind beide falsch, wenn sich diese Wahrheit in ihnen zersetzt; sie sind beide wahr, wenn sie von ihr aus in Einheit begriffen werden. Aus Gott, nicht aus sich oder für sich in Abschließung von ihm, ist das Menschenleben selbstständig und wahrhaft frei. Es ist eine Kraft aus Gott, an dieser Stelle im Ganzen frei, d. i. mit Selbstbestimmung, aus Gott, seinem Grunde, der sein Wesen und sein Gesetz ist, zu seyn, was da seyn soll.

Es hat sich zugleich bestätigt, daß es die Religion ist was den zeitlichen Menschen erlöset. Denn sie ist die Wirksamkeit Gottes in dem Menschen, welche in der Durchdringung seines zeitlichen Lebens von dem ewigen Leben und eben damit in der Heiligung besteht. Sie ist zugleich des Menschen ursprüngliche Lebendigkeitskraft und sein ursprüngliches Lebendigkeitsstreben, nämlich das Selbstgeistigungsstreben seines Lebens in der Zeitlichkeit aus Gott dem Urgeiste. Denn sein wahres Leben ist das ewige Leben, das aus Gott in ihm das Wesen und die Kraft ist. So ist sie die Einheit der wahren Freiheit des Menschen und seines Lebens aus Gott.

127.

Begriff der Berufung.

Warum denn aber wird nicht jeder Mensch gut, warum nicht jeder erlöset aus der zeitlichen Unfreiheit und Verkehrtheit, wenn doch des Menschen Erlösung Gottes Wille und zugleich des Menschenlebens ursprüngliches Streben ist? Mit andern Worten: Warum erweiset sich das wahre Leben, der Geist aus Gott, nicht in jedem Menschen, da es doch der Grund und das Wesen eines Jeden ist? Man kann durch die Gegenfrage antworten: Wird sich denn ein Mensch darum nie bessern, weil er es gerade jetzt in diesem Augenblicke, in diesem Lebensabschnitte, nicht thut? Wird er nie erlöset werden, weil er es eben jetzt nicht wird? — Es ergibt sich jedoch auch eine gerade Antwort.

Die Urfreiheit, d. i. der unbedingte Geist, der Urwille, von

welchem alle Erlösungswirksamkeit in der Menschenwelt ausgeht, hat sich im Zeitlichen und Einzelnen selbst durch des Menschen Freiheit, den Menschengeist oder Menschenwillen, bedinget. Nicht geschieden hat sie sich davon. Es ist vielmehr aus ihr das Bedürfniß und das Gesetz und mit ihm die Kraft der Bekehrung und Erlösung in dem zeitlichen Menschengeiste, indem sie selbst in ihm ist und wirkt als sein ewiges Wesen; und das ist die Berufung jedes Menschen zur Seligkeit. Aber diese ursprüngliche und allgemeine Berufung muß sich zeitlich und einzeln verwirklichen, und verwirklicht sich nun nicht in jedem Einzelnen, zeitlich und getrennt betrachtet, indem dazu die Selbstbegebung und zugleich die Selbstbefreiung des besondern und zeitlichen Menschenwillens nothwendig ist. Die Selbstbefreiung aber und Selbstbegebung ist diesem Willen zufolge der Selbstmacht möglich, die er aus dem ursprünglichen Menschengeiste hat, welcher sich in der Zeitlichkeit des Lebens in Besonderheit gesetzt hat, ohne darum ganz aus sich hinauszutreten. Eben damit also ist jeder Mensch zur Erlösung berufen, daß er aus Gott die Kraft und das Gesetz der zeitlichen Lebensgeistigung hat.

Will man die zeitliche Wirksamkeit der ursprünglichen Berufung Erwählung, und diejenigen, in denen sie sich erwiesen hat, Erwählte nennen; so hat man sich nur zu hüten dabei an eine Willkür Gottes zu denken. Denn was dabei von Willkür vorkommt, ist des Menschen; und diese seine Willkür ist es wodurch sich der zeitliche und einzelne Mensch der ursprünglichen und allgemeinen Berufung zur Seligkeit versagen kann.

So bestätigt sich's von Neuem, daß nur aus dem Begriffe des Verhältnisses Gottes zum Menschen als eines Lebensverhältnisses, und eben damit der menschlichen Freiheit von der Urfreiheit aus, also aus dem Begriffe der wahren, aber ursprünglich bedingten Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen auch seine Erlösung recht zu begreifen ist. Es wird zugleich erkannt, daß die Nichterwählung eines Menschen, d. i. die Nichtverwirklichung der ursprünglichen Berufung zur Seligkeit in ihm, seine Schuld ist.

128.

Das zeitliche Besserwerden und das Büßen der Sündhaftigkeit.

Wenn nun aber ein Mensch sich in seinem zeitlichen Leben um Guten entschieden hat, müßte ihn dann nicht die nun ungehemmt in sein Daseyn wirkend eintretende ursprüngliche Kraft des Guten, diese Gotteskraft, dieser Geist Gottes, mit einemmale in den vollkommen rechten Lebenszustand, den Zustand der vollen Erlösung setzen? — Wohl muß das innerlich, nämlich für den Geist des Menschen geschehen! Ein Anderes aber gilt von dem äußern zeitlichen Leben des Menschen, wiefern er ein in der Welt lebendes und mit der Welt fortlebendes Wesen ist. Für die Betrachtung aus dem Ewigen zwar ist die ganze zeitliche Lebensmannichfaltigkeit wie des Menschengeschlechtes überhaupt so insbesondere jedes Menschen nur ein Lebensdaseyn; und für diese Betrachtung trägt auch jede That der Urfreiheit ihre volle Wirkung so in sich, daß diese in ihr mitbegriffen wird. Für die Betrachtung nach außen hin aber, oder für die Zeitlichkeit des Lebens, tritt jede solche That des ursprünglichen Lebens in einer Mannichfaltigkeit des Strebens und Werdens, d. i. nur zeitlicher und natürlicher Weise, in Wirklichkeit ein. Sie wird in dieser Beziehung zu einem Entschlusse, der dann noch der Ausführung bedarf. — So auch die Besserung und mit ihr die Erlösung. Sie kann innerlich entschieden seyn, und ist dann auch für das Ewigkeitsbewußtsein des Menschen äußerlich, das ist für sein ganzes zeitliches Leben, wirklich. Aber nur für das g a n z e Leben, nicht für einen einzelnen Abschnitt. Denn in jedem besondern Zeitabschnitte ist das Leben des Menschengeschlechtes überhaupt in dem Ganzen der Welt, und das Leben jedes einzelnen Menschen in dem Ganzen der Menschenlebendigkeit in gewissen Schranken befangen, die es äußerlich nicht aufheben kann. Sie sind zwar für den innern Menschen auch im Gemüthe aufgehoben, wenn und wie fern das Leben aus Gott in ihm lebendig geworden ist, und also die Liebe und die Freiheit auch in sein Herz und seinen zeitlichen Lebenswillen eingetreten sind. Dann trägt er in seiner Seele die volle Lebensbefriedigung, und von ihr aus die Versöhnung seines Daseyns. Aber auch d i e s e s Eintreten geschieht nicht plötzlich mit voller Kraft und Sicherheit, da die Ge-

fühle und Bestrebungen des Menschen in dem Uebergange seines Lebens zur Zeitlichkeit des Daseyns gleichsam auf der Schwelle, die das Ewige seines Daseyns mit dem Zeitlichen verbindet, stehen, und nach außen zu zum Naturdaseyn gehören. Darum können die Richtungen und Bestimmungen, welche sie angenommen haben, nicht mit einemmale aufgehoben werden, sondern, wiefern sie im Gebiete der Zeit stehen, nur zeitlicher Weise.

Daher auch nach der Entscheidung zum Guten ein Kampf und eine Geschichte der Besserung. Darin gibt es Stufen des Fortschreitens, auch wohl einzelne Rückfälle, aus denen sich aber das Leben, wenn nur der Besserungswille ernst und gründlich ist, immer wieder erheben wird. Allerdings aber bedarf der Mensch, da er nach allen Seiten zu in Wechselwirkung steht, wie der steten Wachsamkeit und Selbstverwahrung gegen verlockende Reize, so auch der Aufforderungen, Hülfen und Stützen von außen her zur Erweckung, Stärkung und Haltung des wahren Lebens in ihm. Daß er sie finden werde, ist zufolge der Weltregierung Gottes zu erwarten. Denn sie verwirklicht das Gute in der Welt, und durchdringet demnach auch die zeitliche Menschenwelt mit einer Kraft, die überall zum Guten treibt und wirkt. Vorzüglich gehören dahin alle die Ereignisse, durch welche sich, in weitern oder engern Kreisen, das innere Gottesbewußtseyn bewähret findet; insbesondere diejenigen, welche als bleibende Haltungspuncte des frommen Glaubens und fortwirkende lebendige Quellpuncte der Erkenntniß und der Liebe in die Zeitlichkeit eingetreten sind. Der Inbegriff dieser Hülfen ist die äußere Gnade Gottes. Wer sich ihr nicht versagt, erfährt ihren im Guten fördernden Einfluß.

Verschieden übrigens ist bei verschiedenen Menschen wie der Gang der Besserung so das Bedürfniß äußerer Hülfen. Viele sind nicht eigentlich böse geworden; sind aber doch, mehr oder weniger, im Sinnlichen befangen, haben nicht die rechte Lebensfreiheit und Lebenskräftigkeit, und sind zugleich nicht frei von allen Regungen der Selbstsucht. Bei diesen bestehet die Besserung in einer fortschreitenden Geistigung ihres Lebens; und diese geistige Durchdringung des natürlichen Herzens erfolgt nicht ohne allen Schmerz. — In Andern hat das selbstsüchtige Streben in Verbindung mit

der Sinnlichkeit die Herrschaft gewonnen; ihr Leben ist in Falschheit gerathen, hat sich in die Besonderheit zurückgezogen und sich in ihr den Mittelpunct seines Strebens gesetzt. In diesen muß vorerst dieser falsche Lebensmittelpunct, dieser Winkel- und Strebepunct der Selbstsucht, und was sich in und aus ihm von Begierden, Neigungen, Leidenschaften, Gefühlen und Gewöhnungen erzeugt hat, ausgetilgt werden, ehe das wahre Leben zu voller Herrschaft in ihrem Daseyn gelangen kann. Das geschieht nicht ohne große Mühe, nicht ohne schweren Kampf und herben Schmerz. Denn das falsche Ich, das von der Willkür mit der Sinnlichkeit erzeugt worden, obgleich nichtig in seiner Falschheit, hat doch ein Lebensseyn als falsche Lebensrichtung; und das sträubt sich um so mehr gegen die Austilgung seiner Verkehrtheit, je mehr es sich darin festgesetzt hat.

In diesem Sinne muß das Leben des Menschen, indem es sich bessert, seinen bisherigen sündhaften Zustand büßen, da nicht ohne solche Selbstentsagung, Selbstbegebung, Selbstopferung, die Zurechtsetzung aus der Verkehrtheit erfolgen kann. Es besteht also die Besserung zwar nicht in dem Büßen; sie hat es aber zur Folge.

129.

Die Besserung und Erlösung als die Versöhnung mit Gott.

Es ergibt sich zugleich, daß die Besserung des Menschen seine Versöhnung mit Gott ist, da in ihr der Mensch, der sich im zeitlichen Leben Gott entfremdet hatte, sich zu ihm zurückwendet. Dadurch wird sein zeitliches Leben der Liebe Gottes wieder zugänglich; sich ihm hingebend wird es aus ihm lebendig, und die Seele wird voll des Friedens, der Liebe und der Freudigkeit. So tritt das ursprüngliche Verhältniß Gottes zum Menschen in zeitliche Wirklichkeit. Nicht Gott wird dem Menschen versöhnt — denn Gott, die Urliebe, ist nie dem Menschen abgewandt — sondern der Mensch, der Verirrte, aus dem wahren Leben Gerathene, wird Gott versöhnt, sich zurückfindend zu dem Leben seiner Liebe. Da aber diese Zurücksetzung des Menschen in die Wahrheit des Lebens ursprünglich von Gott ausgeht, von dem Wirken seines Geistes in der Menschenwelt, als der ursprünglichen, alle Zeitlichkeit durchwir-

kenden Erlösungswirksamkeit, die das Wesen der Religion ist: so ist, von diesem Standpuncte der Betrachtung aus Gott der Versöhnende. Er versöhnet sich die Menschen. Er thut es durch das Walten seines Lebens, d. i. durch seine Liebe, die das was aus ihr ist nicht verlieren will.

Es ergibt sich zugleich, daß die Versöhnung des Menschen seine Erlösung ist, und daß sie von der Besserung nicht zu scheiden ist. Darum ist nicht zu fragen, ob sie der Besserung vorhergehe oder nachfolge; denn sie sind wesentlich dasselbe. Indem die Seele aus der Sünde und damit zugleich aus der Entfernung von Gott erlöset wird, wird sie zugleich aus der Schuld und aus der Strafe der Schuld herausgesetzt; denn die Sünde ist die Schuld und die Entfernung von Gott ist die Strafe. Zeitlicher Weise aber währet das Schuldbewußtseyn fort, jedoch in allmähliger Verminderung; eben so die Strafe als nachwirkendes Uebel bis zu gänzlicher Abwerfung alles lastenden Bewußtseyns und Gefühles durch die Vollendung der Lebenserneuerung. — So dem Wesen nach. Wohl aber mag zeitlicher Weise bei denen, welche die ewige und unveränderliche Liebe Gottes nicht mit Zuversicht erkennen, und darum die Meinung hegen, daß ihnen Gott versöhnet werden müsse, die Besserung und Erlösung nicht zwar eigentlich der Versöhnung, aber der Ueberzeugung von der Versöhnung Gottes nachfolgen, wiefern durch eine äußerlich bethätigte Zusicherung der Liebe Gottes der im Gefühle ihrer Sündhaftigkeit verzagenden und sich von Gott verlassen wähnenden Seele neue Zuversicht und mit ihr Kraft zum Guten gegeben werden kann.

Die Nothwendigkeit der Besserung oder Versöhnung zur Erlösung gilt, obgleich mit Unterschied, von allen Menschen, da in Allen wenigstens die Geneigtheit zur Selbstsucht ist. Sie gilt überhaupt von dem Menschenleben in seiner jetzigen Zeitlichkeit. Daraus erklärt sich auch geistiger Weise die zeitliche Gemeinschaftlichkeit des Büßens, d. i., daß nicht gerade jeder Einzelne genau das büßen muß was er verbrochen hat, sondern daß Mancher nicht allein mit Andern leiden muß, sondern auch in sofern für Andere, als auf ihn fällt was sie gesündigt haben. Das geschieht in desto größerem Grade und Umfang, je tiefer sein Lebens-

gefühl ist, je mehr er also darin das Leben anderer Menschen mitbefasset. Das Menschenleben selbst ist in einem solchen Menschen aus größerer Tiefe, also auch in größerem Umfange lebendig; darum fühlt er die Verkehrtheit auch anderer Menschen. So bekommt die Naturverbindung des Büßens ihre geistigere, tiefere Bedeutung. Es erklärt sich zugleich, daß gerade der bessere Mensch die Sünden und das Geschick seiner Familie, seines Stammes, seines Volkes, seines Zeitalters am tiefsten fühlen muß.

Was aber die Sündhaftigkeit dieses ganzen Menschengeschlechtes, d. i. dieser ganzen Daseynszeit des Menschenlebens in sich trägt und büßet, das ist das Menschenleben selbst, das in diesen ihm nach seiner Ursprünglichkeit unangemessenen zeitlichen Zustand eingetreten ist. Es muß sich darin von Gott aus erneuern; es selbst, das ursprüngliche, muß sich, das zeitlich befangene und verkehrte, wie fern es das ist, aufopfern und sich in seinem Daseyn von Gott aus neu beleben; und durch solche Selbsterneuerung erlöset es sich und mit sich alle Menschen. So nach dem Vernunftbegriffe des Menschengeschlechts als der Lebensmannichfaltigkeit des einen Menschenlebens. Was also vorher von dem Einzelnen erkannt wurde, das wird nun tiefer erkannt von dem ganzen Menschenleben, und als eben darum geltend von allen Menschen. Denn was von dem Einen und Ganzen gilt, das muß in jedem Einzelnen geschehen, auf daß es zeitlich verwirklicht werde. Sterben muß Jeder, wiefern er zur Selbstsucht verkehrt und in sinnlichen Lüsten verstrickt ist; dann kann sein ewiges Leben in dem nun von den fremden Mächten gelöseten zeitlichen Daseyn mit ungehemmter Lebendigkeit wirken. Er lebt dann ein neues Leben aus Gott, das Leben der Wahrheit und der Liebe. So wird der Einzelne erlöset indem das ursprüngliche, aber in Zeitlichkeit eingetretene Menschenleben auch in ihm seinen Erlösungsact vollziehet.

130.

Von dem Streben sich durch Büßungen mit Gott zu versöhnen.

Von dieser allgemeinen Erkenntniß der Wirksamkeit der Religion in dem zeitlichen Leben der Menschen, und von den in ihr stehenden Begriffen der Besserung, Erlösung und Versöhnung aus

berichtigen sich von selbst manche einseitige Vorstellungen, Meinungen, Lehren und Bestrebungen, die aus Unklarheit des Bewußtseyns und nicht ohne Einmischung der Eitelkeit und Selbstsüchtigkeit des Herzens in dieser Ueberzeugungssphäre zu entstehen pflegen.

Dahin gehört die einseitige Lehre und der Glaube, daß sich der Mensch mit Gott durch Büßungen versöhnen könne und müsse. Dieser zu allen Zeiten weit verbreiteten Annahme liegt die Wahrheit zum Grunde, daß der Mensch sein Leben nicht geistigen und heiligen kann ohne seine Natur in Zucht zu nehmen, und daß besondes derjenige, welcher der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust nachgehangen hatte, nun nicht ohne eine Art von Gewalt gegen sein in dieser Richtung befangenes Leben sich in Lebensgeradheit und Lebensfreiheit setzen kann (128). Dazu kommt ein inneres Selbstversöhnungsbedürfniß durch Strafe. Denn auf dem Uebergange von der Verkehrtheit zur Wahrheit des Lebens wohnet die Reue, Trauer, Schmerz, ergreift den Menschen, daß er Gott und sich selbst in solchem Grade untreu geworden. Gern will er sich dafür strafen, um der Gerechtigkeit zu genügen und durch Sühnung sich wieder zu versöhnen mit dem Leben und Daseyn. Das ist das innere Bedürfniß des Büßens.

Nicht aber des Büßens selbst wegen fordert die Gerechtigkeit das Büßen, sondern zur Austilgung und Aufhebung der falschen Lebensrichtung. Bei dem geistigern, gemüthvollen Menschen ist die Büßung schon in der innern Reue enthalten. Bei dem sinnlichern aber, bei demjenigen dessen Seele mehr eingefleischt ist, wirft sie sich nach außen und wird zu einer Züchtigung und Peinigung des Leibes. Leicht artet dann das Bedürfniß des Büßens zu einer Gegensetzung aus, theils gegen die äußere Welt, theils gegen des Menschen eigene Natur. Frei von der Welt sollte der Mensch mit Liebe Gutes in ihr wirken; nun aber sondert er sich von ihr und tritt ihr feindselig gegenüber. Seine eigene Natur sollte er durch Geistigung erheben und für das wahre Leben gewinnen; statt dessen stößt er sie von seinem Geiste ab, und strebt sie zu ertödten. Thöricht nicht allein ist ein solches Streben, da der Mensch in der Zeitlichkeit doch nicht aufhören kann nach außen zu in Naturlebendigkeit zu stehen; es ist auch der wahren Tugend nachtheilig. Denn

immer untüchtiger wird ein solcher Mensch, da er sich selbst immer mehr der Mittel der Tugendwirksamkeit beraubt; und leicht tritt dann auch die feindlich behandelte Natur aufgereizt ihrem Feinde zu einem erbitterten, oft bis zur Gemüthszerrüttung sich steigernden Kampfe entgegen. Daher dann die heftigen sinnlichen Versuchungen, denen diese Menschen ausgesetzt sind; eben daher ihre entflammte Phantasie.

Stützen findet diese Einseitigkeit theils in dem Verstande, theils in dem Herzen des Menschen. In dem Verstande, durch die alte Lehre von der Materie, folglich zunächst dem Leibe, als dem Urquell und Sitz des Bösen, womit sich auch wohl die Meinung verbindet, daß er das Organ der Einwirkungen böser Geister auf die Seele sey. In dem Herzen, durch dessen Geneigtheit zur Eitelkeit und zum Dünkel. Denn für frömmer, heiliger pflegt sich der freiwillig Büßende zu halten als die andern Menschen, welche in der Welt wirken, die Naturbedürfnisse befriedigen und ihr Herz nicht abtödten. Auch wird er von dem großen Haufen der Menschen, dem nur die sinnlichen Schmerzen auffallen, für frömmer und heiliger gehalten. Daraus nun zieht die Eitelkeit, der Dünkel, gedeihliche Nahrung. Die innere Veredlung der Natur aber ist das Schwerere und nicht in die Augen Fallende.

131.

Von dem Streben sich durch Opfer mit Gott zu versöhnen.

Mit dem Büßungsbedürfnisse und Büßungsstreben steht die Lehre und der Glaube, daß man sich durch Opfer mit Gott versöhnen könne und müsse in enger Verbindung.

Opfer überhaupt sind Darbringungen, der Gottheit gebracht. Sie werden gebracht entweder aus Liebe und Dank, in kindlicher Gesinnung, oder als Gewinnungsmittel der Gottheit, zur Besänftigung ihres Zornes, also zu ihrer Versöhnung, und zur Erlangung ihrer Gunst, ihrer Gnade. Je theurer dem Menschen das Opfer ist, das er zu diesem Zwecke bringt, desto wirksamer, hofft er, werde es seyn. Oder sie werden gebracht zur Sühne, und zwar entweder nur als Büßungsmittel, oder zugleich als Reinigungsmittel, und überhaupt zur Versöhnung des Menschen mit Gott. Damit pflegt sich aber unmittelbar jener Zweck des Wiedergewinnens der göttlichen Gnade zu vereinigen.

Die Opfer dieser Art entspringen zunächst aus dem Gefühle der Nothwendigkeit, daß die Sünden gebüßet werden müssen. Dabei sucht sich das Leben des Menschen, theils aus Düsterheit des Religionsbewußtseyns, theils aus Selbstliebe, nicht bloß durch eigne Büßungen, sondern auch, zu desto größerer Sicherheit, durch Stellvertretung zu helfen; und so verwandelt sich die Selbstopferung ganz oder zum Theil in Opferung eines Andern, vorzüglich eines andern lebenden Wesens. Je näher dieses Andere dem Menschen stehet und je lieber es ihm ist, desto mehr beglaubigt sich die Täuschung, daß in dem da für ihn dargebrachten Opfer er selbst geopfert werde, daß er selbst in und mit ihm für seine Sünden büße. Gefühl und Phantasie wirken dabei zusammen. Schwer liegt das Bewußtseyn seiner Sünden auf dem Herzen des Menschen; er verlanget, sehnet sich, von dieser Last und Angst, von der Schuld und ihren Folgen, befreiet zu werden. Nun wird für ihn geopfert; und indem es sich ihm lebhaft darstellt, daß es für ihn geschehe, so meint er, daß die Schuld von ihm hinüber gehe auf das, an sich betrachtet, reine und schuldlose Opfer, und durch dessen Schmerzen und Tod gebüßet werde. Er meint das um so mehr, je inniger seine Theilnahme an der Opferhandlung ist. Dann fühlt er sich eins mit dem Opfer. Der Schmerz des Lebens, das da für ihn hingeopfert wird, tritt in seine eigne Seele; es ist ihr als leide sie selbst den Tod, und büße so ihre Sünden, und werde rein von ihnen und ihren Folgen durch das da fließende Blut, das ihr Verderben mit sich hinnehme. Entlastet fühlt sie sich nun, und schöpft neuen Lebensmuth und frische Lebenszuversicht.

So erklärt sich zugleich die weite Verbreitung dieser Annahme; und leicht bricht sie von Neuem auch da vor wo das Bedürfniß, aus dem sie entspringt, durch einen geistigern Glauben befriedigt war.

Unterstützt und in das Gebiet des Verstandes heraufgehoben wird sie durch mehrere Lehren. Dahin gehört 1) die Lehre, daß in dem Blute das Leben, also auch die Seele, seinen eigentlichen Sitz habe. Daraus wird nun gefolgert, daß auch das Verderbniß und insbesondere die Sündhaftigkeit des Menschen vorzüglich in seinem Blute hafte. Es muß also gereinigt, das verdorbene muß vergossen werden, auf daß der Mensch in den rechten Lebenszu-

stand zurückkehre; neues Blut, neues Leben. Daher nun das Bedürfniß reiner, schuldloser und zugleich blutiger Opfer zur Entsündigung, indem der Mensch in der innigen Einssetzung seiner selbst mit dem Opfer die Ueberzeugung gewinnet, daß das Verderben des eignen Blutes in dieses da für ihn fließende reine Blut übergehe. Es erklärt sich zugleich, daß der Glaube an die heilsamen Wirkungen solcher Opfer auch auf den Leib ausgedehnt werden konnte.

Es gehört dahin 2) vorzüglich die Lehre, daß sich Gottes Gnade nicht erweisen könne, ehe seiner Gerechtigkeit genug geschehen sey. Nun habe aber der Sünder das Leben verwirkt, müsse es also entweder unmittelbar selbst oder durch Stellvertretung geben; und dann erst nachdem so der Gerechtigkeit Genüge geleistet worden, könne Gott die Rückkehr des Sünders annehmen, ja auch dann erst könne der Sünder selbst die Zuversicht fassen zu Gott zurückzukehren. Daher auch daß bisweilen einzelne Menschen sich selbst der Gottheit zum Opfer hingaben zur Büßung der von Vielen oder Allen verdienten Strafe. — Es ist das eine Vorstellungsweise, die vorzüglich aus der Geneigtheit des Verstandes zu scharfen Scheidungen und starren Gegensätzen hervorgeht. Man scheidet die Gerechtigkeit von der Liebe, stellt jene dieser voran, und läßt also diese von jener gebunden werden; als wenn nicht die wahre Liebe auch die Gerechtigkeit in sich trüge, und derjenige, welcher recht liebt, auch eben darum recht gerecht wäre! Ja man denkt sich Gott auch wohl als gekränkt in seinem Ansehen, beleidigt durch den Sünder, und darum müsse er vorerst Genugthuung haben. Und wenn man dann annimmt, daß diese Genugthuung durch die Tödtung eines andern lebenden Wesens statt des Sünders gegeben werden könne, so verletzt man selbst das Wesen der Gerechtigkeit.

In Wahrheit aber erweiset sich Gottes Gerechtigkeit nicht nach einem starren Begriffe, sondern in der Liebe. Er ist dem Menschen immer nahe. Der Mensch aber welcher sündigt wendet sich von Gott ab, und fällt eben damit auch in die Strafe. Wenn er sich zurückwendet zu Gott, so ist Gott ihm nicht abgewandt, vielmehr in Liebe zugewandt; und das rechte Verhältniß ist hergestellt, der Mensch ist Gott versöhnet. Somit waltet nun ungehindert die Liebe

Gottes in dem Leben des Versöhnten; und was er seiner früheren Sünde wegen noch leiden muß, das ist die Wirkung einer Gerechtigkeit, als welche sich die Liebe selbst für das äußere Leben des Menschen erweiset; es ist die Zurechtsetzung dieses Lebens von der ursprünglichen Lebenswahrheit aus (128).

Mit dieser einfachen Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott bestehet die symbolische Bedeutung der Sühnopfer, nämlich daß man sie ansieht und gelten läßt als die sinnliche Vorhaltung der Lehre, daß der sinnige Mensch sterben müsse um zu leben, um zu Gott und zur Lebenswahrheit zurückzukommen, sterben müsse nach seinem falschen, in Sinnlichkeit befangenen und zur Selbstsucht verkehrten Leben.

Unmittelbar aber und von der Tiefe her vereinigt sich mit jener einfachen Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott die tiefe und das ganze Leben des menschlichen Geschlechts umfassende Opferidee, nach welcher das eine ursprüngliche Menschenleben selbst, welches die ganze Mannichfaltigkeit des Menschendaseyns in sich trägt, da es sich in der Zeitlichkeit von ihr erlösen muß, seine Zeitlichkeit als solche zum Opfer darbringt, um sich mit der ganzen Menschenlebendigkeit in das ewige Leben zu setzen, nicht um in ihm zu versinken, sondern um aus ihm ein neues, verklärtes Leben zu leben, in welchem die Zeit von der Ewigkeit und die Natur von dem Geiste ganz durchdrungen sey. Es ist in der That das dunkele Bewußtseyn der Nothwendigkeit dieses Opfers, was sich, aber entstellt und mannichfach ausgeartet, in den Opferbegriffen der Zeiten und Völker ausspricht. Es ist die reine und volle Idee dieses Opfers, durch welche mit einemmale alle einseitige Opferbegriffe und alle vereinzelte Opfer selbst aufgehoben werden. Es ist dieses Opfer, welches nicht bloß die Sünden irgend eines Menschen, sondern die Sündhaftigkeit und Verkehrtheit des ganzen menschlichen Geschlechts aufhebt, da in ihm das Menschenleben selbst der zeitlichen Unvollkommenheit abstirbt, und in Gott zurückgehet um aus ihm in voller Lebendigkeit zu leben. Es muß aber dieses Opfer, das nach seiner idealen ewigen Bedeutung das ganze Menschengeschlecht durch alle Zeiten hin umfasset, für den einzelnen Menschen in der Zeit dadurch verwirklicht werden, daß es auch

in ihm vorgeht. Es geht in ihm vor, indem auch in ihm das Leben dem Dienste der Lust und der Selbstsucht abstirbt, um sich aus Gott zu voller Freiheit und Liebe zu erneuern. So tritt die Idee des Opfers in die Idee der Erlösung.

132.

Uebergang.

Es hat sich die Religion als die Erlösung des Menschenlebens in seiner Zeitlichkeit von den Mächten, die es darin Gott und sich selbst entfremdet haben, dargestellt. Das ist der allgemeine Begriff der Religion, wiefern sie sich im zeitlichen Menschenleben wirksam erweiset. Diese Wirksamkeit selbst aber hat als eine in der Zeit erfolgende ihren zeitlichen Gang und wird eben damit geschichtlich. Zur Vollendung ihres Begriffes ist also nothwendig, daß auch der Begriff ihrer Geschichtlichkeit in ihn aufgenommen werde.

Zweiter Abschnitt.

Begriff der Religion in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit.

133.

Aufgabe und Eintheilung.

Die Aufgabe der Betrachtung ist hier zunächst nicht die, das Aeußere der bisherigen Erscheinungen der Religion aufzufassen; also nicht die gelehrte Kunde der geschichtlichen Religionen: sondern die, zu erkennen was sich eben damit ergibt, daß sich die Religion, wie sie bisher im Allgemeinen als die Erlösungswirksamkeit des zeitlichen Menschenlebens begriffen wurde, in der Zeit erweiset. Es ist aber schon zufolge des Begriffes der zeitlichen Erweisung anzunehmen, daß aus ihr als dem geschichtlichen Verwirklichungsstreben der Religion selbst die sogenannten Religionen hervorgehen, und daß jede dieser Religionen sich in einer Kirche geltend zu machen streben und ihrem Ursprunge und Wesen nach als aus der Wirksamkeit des Gottesgeistes in der Welt hervorgehend eine göttliche Offenbarung zu seyn behaupten werde. — Die Religionswissenschaft hat diese Begriffe zu verdeutlichen und das Ergebniß in den Begriff der Religion selbst aufzufassen.

Erster Unterabschnitt.

Der Begriff einer Religion in dem Verhältnisse zu dem Begriffe der Religion.

134.

Geschichtlichkeit der Religion, im weitern und im engern Sinn. Mannichfaltigkeit ihrer Erweisung.

Die Religion, nämlich die sich als Erlösungswirksamkeit erweisende Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zu der Welt und dem Menschen, hat ihre Geschichte mit dem Menschenleben selbst, wiefern sie mit ihm in Zeitlichkeit eingetreten ist. Was das Menschenleben in und aus Gott, also seinem Wesen nach, ist, das will es zeitlich wirklich seyn. Dieser Wille ist sein ursprünglicher Wille, ist sein Wille in und aus Gott zu leben, der aus Gott in ihm und seine wahre Kraft ist. In ihm also und seinem Erfolge erweiset sich das Verhältniß Gottes zum Menschen wirksam. Seine zeitliche Wirksamkeit ist die Religion im zeitlichen Menschenleben, und die Mannichfaltigkeit seiner zeitlichen Erweisungen ist überhaupt die Geschichtlichkeit der Religion.

Da dieser Wille und sein Wirken im Menschenleben wesentlich und nothwendig ist als das Verwirklichungsstreben der ursprünglichen Lebenswahrheit: so ist die Religion geschichtlich so bald und so lange Menschen als Menschen leben. Sie strebt als solche sich mit ihrem ganzen Wesen, ihrem ganzen Gehalte, im zeitlichen Menschenleben zu verwirklichen. Es ist das also ein Streben theils des ursprünglichen Wissens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zum Menschen, sich zu verdeutlichen im zeitlichen Bewußtseyn; theils des ursprünglichen Bedingtseyns des menschlichen Willens durch Gottes Willen sich zu bethätigen in der zeitlichen Lebensführung. Es ist beides in Einheit, überhaupt also ein Streben der Geistigung des zeitlichen Lebens von Gott aus.

Es ergibt sich, daß alle Religion, in ihrer Wirklichkeit betrachtet, als eine in das Zeitliche des Menschenlebens eintretende Wirksamkeit, geschichtlich ist, im weitern Sinne dieses Wortes Im engern Sinne aber heißt so die in gewissem Grade auch äu-

ßerlich gewordene Religion, die nun auch als ein Aeußeres von einem Menschen zum andern mittheilbar ist, und also auch von außen her wirkt. Es folgt nämlich aus dem Wesen der Zeitlichkeit, daß sich die ursprüngliche Wirksamkeit der Religion nach außen zu in Mannichfaltigkeit erweiset, daß also ihre innerliche Einheit und Fülle nach außen zu in sofern auseinander geht, daß sie zwar nicht in Zersetzung — denn dadurch würde ihr Wesen selbst aufgehoben — aber in Verschiedenheit vortritt. Daher also 1) daß entweder das Wissen oder das Wollen und Thun, oder bald das Wissen bald das Wollen und Thun, zeitlich, also in der Geschichtlichkeit der Religion vorwalten kann; — 2) daß sich Grade der Wirksamkeit unterscheiden können, womit das eine oder das andere Element der Religion im zeitlichen Leben vortritt. — Dazu kommt 3) eine mögliche Verschiedenheit der äußern Richtungen, in welche ihre Wirksamkeit zufolge der verschiedenen Verhältnisse des Menschenlebens eingehen kann, sich erweisend entweder mehr in dem öffentlichen Leben oder mehr in dem Familienleben, u. s. w. Daher also überhaupt eine Mannichfaltigkeit in der Geschichtlichkeit der Religion; und diese Mannichfaltigkeit stellt sich äußerlich dar als eine Mehrheit und Verschiedenheit von Religionen.

135.

Begriff einer Religion als einer besondern. Wie sie positiv wird.

Aus dem Begriffe der Geschichtlichkeit der Religion ergibt sich also der Begriff einer Religion als einer gewissen Art und Stufe des Eintretens der Religion in das zeitliche Leben der Menschen. Es ist der Begriff einer besondern Religion. Die Religion hat sich dann nicht mit ihrem ganzen Wesen und nicht in allen Beziehungen des Ursprünglichen zum Zeitlichen gleichmäßig, sondern in einer gewissen Beziehung dergestalt geltend gemacht, daß alle andere Beziehungen in diese eine Beziehung, die dann den Grundcharakter dieser besondern Religion ausmacht, hineingezogen werden. Wiefern nun solches Eintreten der Religion bei jedem Menschen durch seine Weise zu fühlen, zu denken, zu streben, besonders bestimmt ist; sofern hat jeder seine Religion. Sieht man aber von den individuellen Bestimmungen ab, und achtet nur auf diejenigen, wel-

che der Religion bei vielen Menschen gemeinschaftlich sind, so entsteht der Begriff einer besondern Religion im engern Sinn.

Es ist zu erwarten, daß eine solche Religion durch den Verstand mehr oder weniger äußerlich festgestellt werde. Denn da er das durch Scheiden und Verbinden ordnende Denken ist, und da der menschliche Geist im Gebiete der Gedanken und der Handlungen das Bedürfniß solches Ordnens hat: so tritt die Verstandesthätigkeit, sobald irgendwo eine gewisse Art und Stufe der Religion vorzutreten und sich bei mehreren Menschen geltend zu machen beginnet, hinzu, bildet ihren Inhalt und ihre Weise zu bestimmten Begriffen und Vorschriften aus, und gibt ihr dadurch ein Gepräge, wodurch sie sich von andern Religionsformen unterscheiden, sich ihnen auch wohl entgegensetzen kann. So wird sie also abgegrenzt und festgesetzt, und heißt dann, besonders wenn sie auch den Anspruch macht in dieser Bestimmtheit von allen ihren Bekennern festgehalten zu werden, positiv.

136.

Auffassung des Begriffes einer besondern Religion in den Vernunftbegriff der Religion.

In der Unterscheidung von diesen in ihrer Geschichtlichkeit bestimmten und in ihrer Bestimmtheit festgestellten Religionen wird die Religion selbst als die ursprüngliche begriffen, da sie, was sie ist, in und mit dem Ursprunge der Welt und des Menschen aus Gott ist. Es erzeugt sich aber auch zugleich von ihrem Begriffe aus der Vernunftbegriff der geschichtlichen Religion. In ihm stellt sich die geschichtliche Religion der Betrachtung nicht als eine Religion unter andern dar, sondern als die geschichtlich gewordene Religion selbst, oder als die ursprüngliche Religion in vollkommener Lebendigkeit. Durch alle die besondern Religionen hin strebt die Religion, die ursprüngliche, zu dieser ihrer vollen Lebendigkeit, und dieses Streben ist sie selbst in ihrer Zeitlichkeit, es ist das Wesen ihrer Geschichtlichkeit; die besondern Religionen aber sind die zeitlichen Momente, die besondern Richtungen und Stufen, dieses Strebens in seiner Erweisung. In dieser Erkenntniß hebt sich der Gegensatz der besondern Religionen sowohl gegen die ursprüngliche

als auch gegen die vollendete zeitliche auf; er bleibt, wenn der Verstandesbegriff einer besondern Religion, als wäre sie in ihrer Endlichkeit die Religion selbst, sich dem Vernunftbegriffe der Religion nach ihrem ewigen Ursprunge und ihrer zeitlichen Vollendung betrachtet entgegenstellt.

137.

Folgerungen.

Sind aber die zeitlichen besondern Religionen in Wahrheit auf jene Weise entsprungen, sind sie also aus der ursprünglichen lebendig hervorgegangen und eben darum Religionen, daß, zufolge dieses Ursprunges, jede derselben das Wesen der Religion in sich trägt: so ergibt sich 1) daß sie nicht erst des Bedürfnisses wegen gemacht oder gegeben werden, und überhaupt nicht gemacht oder gegeben werden als ein Werk der Absicht und Willkür, sondern daß sie sich aus innerer Lebensnothwendigkeit erzeugen. Damit bestehet aber, daß sie auch, als etwas schon Entstandenes und Bestehendes betrachtet, den Menschen zur Anregung und Erweckung der ursprünglichen Religion und zur festen Haltung derselben in dem zeitlichen Bewußtseyn und Leben ein Bedürfniß seyn können. Es ergibt sich aber auch 2) zugleich die Unvollkommenheit jeder besondern zeitlichen Religion als einer solchen — abgesehen von allen jenen Verderbnissen, die von der Sinnlichkeit und Willkür des Menschen aus in sie eintreten — eben damit daß sie als eine besondere zeitliche nicht die volle zeitliche Verwirklichung der ursprünglichen Religion selbst, sondern nur eine Verwirklichungsweise und Verwirklichungsstufe derselben ist. Diese Unvollkommenheit wird sich entweder als Einseitigkeit der Richtung darstellen, oder als Unvollkommenheit des Grades, womit sich die ursprüngliche Religion in ihr wirksam beweiset. Jene Einseitigkeit wird in dem einseitigen Vorherrschen entweder des Speculativen oder des Praktischen, und dann weiter dieser oder jener Lehre oder Forschung, oder dieser oder jener Weise der Frömmigkeit und der Gottesverehrung bestehen. Die Unvollkommenheit des Grades der Wirksamkeit aber der ursprünglichen Religion in einer zeitlichen kann sich entweder als Unklarheit der Erkenntniß oder als Unkräftigkeit der dargebotenen

Bestimmungsgründe des Willens und Handelns darlegen. In der Regel wird sich die Unvollkommenheit einer zeitlichen Religion durch dieses alles in Verbindung erweisen, überhaupt also durch die Mangelhaftigkeit des Lebens der ursprünglichen in ihr. — Es bestehet aber mit dieser Erkenntniß, daß eine Religion mit den ihr eigenthümlichen Formen dem Bedürfnisse eines gewissen Zeitalters und eines gewissen Volkes in diesem Zeitalter ganz angemessen und also in dieser Beziehung vollkommen seyn kann. Diese relative Vollkommenheit muß aber, wenn sie starr gehalten wird, eben als solche für andere Zeitalter und andere Völker zur relativen Unvollkommenheit werden.

138.

Wesen und Form einer Religion.

Die Erkenntniß des Verhältnisses, worin eine besondere Religion auf der einen Seite zu der Religion an sich, auf der anderen zu der Idee der vollendeten geschichtlichen Religion stehet, führt zugleich zur Unterscheidung des Wesens und der Form einer solchen Religion. Ihr Wesen ist die Religion in ihr, die ursprüngliche, die sich auch in ihr erweiset, auch in ihr erscheinet, so lange sie nicht zu einem bloß Äußerlichen ausgeartet ist. Ihre Form ist die Bestimmtheit, in und mit welcher sie diese Religion und keine andere ist. So unterscheidet sich Form und Wesen einer Religion von ihrer Beziehung auf die ursprüngliche Religion aus. — Achtet man aber vorzüglich auf die Eigenthümlichkeit einer Religion, wodurch sie als eine besondere sich von den andern besondern unterscheidet, so wird ihre Bestimmtheit, ihre Besonderheit, allgemein gedacht, selbst zu ihrem Begriffe, also zu ihrem Wesen; und ihre Form ist dann das was ihre Eigenthümlichkeit umkleidet, das mannichfaltige Aeußere nämlich ihrer Lehren, Vorschriften und Einrichtungen.

Wie überhaupt in der Wirklichkeit die Form nicht von dem Wesen geschieden werden kann, da das Wesen erst mit der Form wirklich ist: so auch nicht in der Religion, weder in dem ersten noch in dem zweiten Sinne der Unterscheidung. Nicht in jenem Sinne: denn durch die Abscheidung ihrer Bestimmtheit würde eine Religion in Allgemeinheit gesetzt werden, und eben damit aufhö-

ren eine wirkliche Religion zu seyn. Nicht in diesem Sinne: denn jedes bestimmte Innere hat sein Aeußeres, in dessen Bestimmtheit seine Bestimmtheit wirklich ist. Es scheint also die Form festzustehen wie das Wesen? — Sie steht fest im Verstandesbegriffe der besondern Religion; aber nicht im Leben. Im Leben ist Bewegung, Gang — Fortgang und Rückgang — Veränderung. Doch ist das Leben kein bloßes Gehen und Anderswerden, sondern wesentlich ein sich selbst gleiches Innere, das aber nach außen zu, in der zeitlichen Vermittlung, seinen Gang hat. So auch das Leben der Religion; und von dieser Betrachtung aus wird ihr Inneres, Bleibendes, als ihr Wesen; ihr Aeußeres, Wechselndes, als ihre Form begriffen. Aber auch bei diesem Begriffe ist die Form nicht so von dem Wesen zu scheiden, als wenn man dieses in der Wirklichkeit bloß an sich haben könnte.

Diese Unterscheidungsweise gilt sogar auch innerhalb des Verstandesbegriffes einer Religion, sowohl für jenen ersten als auch für den zweiten Sinn der Unterscheidung von Wesen und Form. Denn die innere Eigenthümlichkeit einer Religion hat sich doch nicht sogleich im Geiste — im Gedanken und Willen — der Menschen festgestellet; es währet einige Zeit bis sie darin zum Selbstbegriffe kommt. Bis dahin also gibt es noch Schwankungen des Gedankens und des Strebens, auf und ab und nach verschiedenen Seiten. Ist nun aber auch eine Religion innerlich als eine besondere zur Selbstverständigung gelangt, so kann dann doch ihre Bewegung nach außen zu noch fortgehen. Denn nicht sogleich findet sie das ihr ganz und in jeder Hinsicht entsprechende, ihrer innern Eigenthümlichkeit und in so fern ihrem eignen Wesen ganz zusagende Aeußere. Daher ein Streben zu ihm, und in diesem Streben eine Mannichfaltigkeit des Versuchens und des Fortschreitens, bis es sich ganz befriedigt findet und sich nun durch Festsetzung des Aeußern abschließt.

139.

Die ursprüngliche Religionsbewegung.

Es ist aber doch diese Bewegung einer besondern Religion zu ihrer Form hin, in diesem und in jenem Sinne, nur ein Streben sich in bloßer Verständigkeit und Aeußerlichkeit festzustellen,

also nur eine Bewegung zu einem Festen, ja zu einem Starren hin, worin ihr Leben selbst am Ende gefangen und gefesselt wird. Ihre Bewegung ist also nicht die aus dem Ewigen hervorgehende Bewegung, die das wahre zeitliche Leben der Religion ist, und die in dem Vernunftbegriffe der Religion erkannt wird. Denn diese wahre Lebensbewegung ist das Selbstverwirklichungsstreben der Religion nach ihrer ganzen Fülle. Sie will sich nicht einseitig und unvollkommen verwirklichen; nicht also in einer Mannichfaltigkeit, die zu einer starren Gegensetzung abgeschlossener Richtungen und zu einem Beharren und Erstarren auf niedern, das Leben nur unvollkommen beseligenden Stufen werden soll. Sie will nicht das zeitliche Menschenleben und sich in ihm zertheilen: sondern sie will die ganze Menschenlebendigkeit ganz durchdringen und sie von Gott aus in die rechte Lebenseinheit setzen.

Wenn nun diese Bewegung der Religion von ihrem ewigen Wesen aus zu ihrer vollen zeitlichen Wirklichkeit die besondern zeitlichen Religionen als Momente ihres Ganges in sich trägt: so können sie nicht in abgeschlossener Starrheit stehen bleiben, wie sehr sie auch von einer bloß formalen Verständigkeit und einem im Aeußern befangenen Dienste darin festgehalten werden möchten. Sondern wenn sie sich, jede besonders, in ihrer Bestimmtheit vollendet, und also einem zeitlichen Bedürfnisse genüget haben: so muß dann diese Bestimmtheit selbst durch das Fortwirken des ewigen Lebens wieder aufgelöset werden, um einer höhern Lebensbefriedigung Raum zu machen. Es müssen demnach die Formen, in denen sich die endlichen Religionen abschließen, von dem Wesen der Religion selbst aus durchbrochen werden; ja es muß in jeder besondern zeitlichen Religion selbst, wenn sie sich erst in ihrer Art vollendet hat, von jenem Wesen aus innerlich das Bedürfniß entstehen, aus ihrer Beschränktheit gelöset und so von ihrer Endlichkeit erlöset zu werden. Es ergibt sich also, daß jenes Verstandesbedürfniß der Feststellung der Religionsformen dem tiefern Vernunftbedürfnisse, in welchem sich das ursprüngliche Lebensbedürfniß der Religion selbst kund thut, weichen muß, auf daß die Religion in dem zeitlichen Menschenleben zu voller Lebendigkeit gelangen möge; daß also dennoch nur das Wesen der Religion das Eine ewig sich selbst Gleiche ist, die

Formen aber, wiefern darunter die besondern Bestimmtheiten der Religion in ihrer zeitlichen Erscheinung verstanden werden, das Zeitliche, also Veränderliche sind.

In der Idee aber der vollen Verwirklichung der Religion wird Wesen und Form als ganz durchdrungen gedacht. Die Form ist in ihr das volle Daseyn des Wesens der Religion, von ihm nicht zu unterscheiden; als solches also nicht eine besondere Form sondern die Form der Religion, und zugleich als das Daseyn des unveränderlichen ewigen Wesens selbst unveränderlich und ewig. Darum aber ist sie doch nicht ein starres Daseyn, sondern ein lebendiges, von einer zwar nun nicht mehr unbefriedigt aus ihrem gewonnenen Daseyn fortstrebenden, aber innerlichen Bewegung durchdrungenes Lebensdaseyn; eben darum nicht ein durchhin gleiches und allgemeines Daseyn, sondern ein solches, welches die unendliche Mannichfaltigkeit des Lebens aus Gott in sich trägt, und also in Allen lebendig, aber in Allen zusammen von dem einen Grunde und Wesen aus, mit Aufhebung aller Gegensetzung und Abscheidung durchaus einstimmig und dadurch ein lebendiges Ganze. So für die Betrachtung, welche die ganze Zeitlichkeit im Ewigen fasset.

140.

Eine zeitliche Religion als die volle Erscheinung der ursprünglichen.

Was denn aber würde von einer Religion gelten, in welcher die Religion nicht mit einer Einseitigkeit der Richtung oder einer Unvollkommenheit des Grades, sondern mit ihrem ganzen Wesen und ihrer ganzen Kraft erschienen wäre? —

Es spricht sich in dieser Frage der Gedanke einer Religion aus, die als daseiend in der zeitlichen Wirklichkeit eine zeitliche sey und doch nicht eine besondere, in dem Sinne wie diese Bezeichnung bisher genommen worden ist. Als eine Religion zwar würde sie sich darstellen, wiefern sie unter und neben den besondern Religionen, in jenem Sinne des Wortes, erschienen wäre. Aber sie würde nicht mit gleicher Bedeutung unter ihnen stehen, sondern ihnen vielmehr als eine solche gegenübertreten, welche zufolge ihres eigenthümlichen Wesens, die ursprüngliche Religion selbst

mit ihrer ganzen Fülle in ihrer Erscheinung zu tragen, den Anspruch macht als die Religion zu gelten. Diesen Anspruch würde sie, zufolge der Kraft aus Gott, die sie wäre, zeitlich geltend zu machen und ihre volle Bedeutung für den Menschen zu erweisen streben, würde sich also von ihrem Eintrittspuncte aus allmählig in dem zeitlichen Daseyn des Menschenlebens ausbreiten, um alle Besonderheit der Religionen der Völker und Zeiten in sich aufzulösen, und alle Völker und Geschlechter der Menschen selbst zu durchdringen bis zur vollen Geistigung und Beseligung des zeitlichen Menschenlebens. In diesem Ausbreitungsstreben und Ausbreitungsgange würde sie, die nun zeitlich wirkliche ursprüngliche Religion, doch wieder ihre Geschichte haben, ihre zweite zeitliche Verwirklichung, in ihr selbst wohl wieder leidend von den Mächten der Zeit, getrübt und entstellt von Sinnlichkeit und Willkür, bis sie durch die ihr inwohnende Gotteskraft die Zeitlichkeit selbst besiegt und verklärt hätte; und in dem Fortgange dieser ihrer zeitlichen Geschichte würde sie selbst, die eine, volle, wahre Religion, einer Mannichfaltigkeit von Bestimmungen, also von besondern Formen, empfänglich seyn. Allerdings aber würden alle als ihre besondern und endlichen Formen am Ende in ihrer vollen äußern Verwirklichung wo nicht verschmelzen doch aus dem Gegensatze treten und sich in Einstimmung zu einem lebendigen Ganzen gestalten. — Das die Antwort auf jene Frage. —

Es ergibt sich zugleich, daß und wie sich die hier gesetzte Annahme mit dem Begriffe der Zeitlichkeit überhaupt und mit der Erkenntniß der Bestimmungen, die sich aus dem Begriffe der Geschichtlichkeit als Bestimmungen aller geschichtlichen Religionen ergeben haben, vereinigt. Weil nämlich erstlich das Zeitliche in dem Ewigen stehet als dessen Erscheinung oder Erweisung: so ist es möglich, daß es irgendwo und irgendwann von diesem seinem Wesen aus durchdrungen und dergestalt verklärt werde, daß sich vor der in dieser Erkenntniß stehenden Betrachtung das Zeitliche selbst in das Ewige, das nun in ihm mit seiner ganzen Fülle erschienen, zurückgenommen darstelle. Weil aber zweitens bei dieser Annahme die Zeitlichkeit des Menschenlebens doch noch nicht als vollendet, sondern vielmehr die Religion, die als die vollkommene Religion er-

schienen sey, als die Kraft gedacht wird es zu seiner Vollendung hinzuführen: so macht die Zeit in ihrem Gebiete, d. i. im Aeußern, ihre Macht und Eigenschaft selbst an dem in ihr mit seiner ganzen Herrlichkeit erschienenen Ewigen dadurch geltend, daß es 1) in ihr nach außen zu sogleich eine Zeitgestalt annehmen, und daß 2) seine ungetheilte Fülle und Kraft, die nun aus ihrer verborgenen Tiefe vorgetreten ist, doch wieder in dem Hinwirken zu ihrem Ziele, der vollen Heiligung und Beseligung des Menschenlebens, dem Loose alles Geschichtlichen unterworfen ist. Obgleich nun, was das Erste betrifft, eine solche Zeitgestalt, für sich betrachtet, als etwas Unvollkommenes erscheinen muß, so verliert doch diese Unvollkommenheit als etwas dem erscheinenden Wesen nur äußerlich Anhaftendes alle ihre Wichtigkeit; sie verklärt sich für den, welcher die Urfülle des Göttlichen erkennet, die sich in ihr erweiset. In dem Zweiten aber dienet die Zeit nur der weitern Verherrlichung des Ewigen, seiner Verherrlichung im Aeußern, da sein Ausbreitungsgang nichts anderes ist als die Bewegung durch welche es sich das zeitliche Menschenleben ganz gewinnet, also der Erlösungsgang des Menschengeschlechts. Da nun die zeitliche Erlösungswirksamkeit das Wesen der Religion in ihrer Erscheinung ist: so ergibt sich zugleich die Bedeutung der Religion, welche sich als die Religion selbst darstellt und erweiset. Sie ist die Mitte, in welche die frühere Vereinzelung der Religionsgeschichte eingeht, und welche selbst sich als die zeitliche Verwirklichung des vollen Wesens der Religion darstellt, das sich in ihr zu einem von ihm aus lelebendig einstimmigen Ganzen ausgestaltet.

Es ergibt sich zugleich aus diesen Betrachtungen, daß die Annahme einer geschichtlichen Religion als der vollkommenen nicht deßwegen unzuläßig ist, weil dadurch dem unendlichen Fortschreiten des Menschengeistes Grenzen gesetzt würden die er nicht dulden könne. Denn der wahre Begriff des unendlichen Fortschreitens des Menschengeistes ist der Begriff seiner Selbstvollendung in der Wirklichkeit. Da aber seine Selbstvollendung zugleich die Vollendung, die Erfüllung, seiner Zeit ist: so tritt mit ihr sein Streben befriedigt in sein Wesen zurück. Die Zuversicht, zu dieser vollen Befriedigung zu gelangen, gewinnet er, wenn in sein zeitli-

ches Fortstreben selbst von dessen Grunde aus die Kraft des Ewigen also eingetreten ist, daß sie nun selbst durch ihre Wirksamkeit in der Zeit ihn aus der Macht der bloßen Zeitlichkeit, als eines stets befriedigungslosen Strebens, erlöset. Nicht gehemmt also oder unterbrochen findet er durch diese Annahme sein Streben, sondern seiner Bedeutung und seines Erfolges versichert.

141.

Ob sich die Religion zeitlich vervollkommnen könne und müsse.

Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus den bisherigen Erörterungen. Es ist nämlich in dieser Hinsicht zwischen der Religion an sich und ihrer Erscheinung zu unterscheiden. Die Religion an sich wird entweder als die ursprüngliche Religion gedacht, und ist als solche das ewige Wesen aller Religion, folglich eine und dieselbe für alle Zeit; sie kann sich also nicht vervollkommnen. Oder sie wird als die Religion in ihrer vollen Wirklichkeit, als die zeitlich vollendete Religion, gedacht, womit also zugleich der Gedanke einer weitern Vervollkommnung aufgehoben ist. Wohl aber läßt sich's denken, daß sich die Religion in dem Uebergange und Fortgange aus ihrer Ursprünglichkeit zu ihrer zeitlichen Vollendung, also in ihrer Erscheinung, vervollkommne. Zwar wenn die Religion selbst irgendwo und irgendwann mit ihrer ungetheilten Fülle in die Zeit eingetreten wäre, so könnte diese Religion, als die Religion selbst, ihrem Wesen oder ihrer Bedeutung nach betrachtet, nicht vollkommener werden, nämlich eben darum nicht, weil sich in ihr, zufolge der Annahme, das vollkommene Wesen der Religion zeitlich erweiset. Doch wäre sie in so fern als sie sich in irgend einem Zeitabschnitte des zeitlichen Menschenlebens noch nicht ganz ermächtigt hätte, also in ihrer Verbreitung, ihrer zeitlichen Geschichte, ihrem Kampfes- und Siegesgange betrachtet, der Vervollkommnung bis zur völligen Besiegung der ihr zeitlich entgegenstehenden Mächte fähig.

Jede besondere Religion aber, als eine solche begriffen, die nur eine besondere Richtung oder Stufe der Religion sey, ist eben als solche an sich mangelhaft und darum in ihrem Daseyn endlich. Sie wird aus dieser Beschränktheit und Endlichkeit herausgehoben

und erlöset, wenn sie in die Religion, die sich als die Religion selbst erweiset, aufgelöst wird. — In einem andern, relativen Sinne des Vervollkommnens vervollkommnet sich eine solche Religion während ihres endlichen Daseyns dadurch, daß sie sich in ihrer Art, also in ihrer Besonderheit, auszubilden sucht. Ihre Vollendung selbst selbst ist dann ihre Auflösungsreife. Das gilt auch von den besondern Gestalten, welche die Religion, die sich ihrem Wesen nach als die vollkommene erweiset, in ihrem Ausbreitungsgange zeitlicher Weise annimmt, wiefern sie sich als besondere Religionen im Gegensatze gegen einander festzustellen suchen.

Endlich ist die Religion der Vervollkommnung fähig, wenn sie als die zeitliche Wirkung ihrer selbst in dem Leben der Menschen, wie fern sich ihre fortgehende Wirksamkeit in einer Mannichfaltigkeit von Stufen der Erleuchtung des Verstandes und der Läuterung und Heiligung des Willens und des Handelns erweiset, betrachtet wird.

142.

Verhältniß des Begriffes der Religion zu den Begriffen geschichtlicher Religionen. a) In wissenschaftlicher Betrachtung.

Die Begriffe stehen zu einander wie das was in ihnen begriffen wird. Wie nun die besondern geschichtlichen Religionen in der ursprünglichen Religion stehen als ihre zeitlich bestimmten Erscheinungsweisen und Erscheinungsstufen: so stehen auch ihre Begriffe, also die besondern Religionslehren, in dem Begriffe der ursprünglichen Religion. Und wie die ursprüngliche Religion das Grundwesen jeder besondern Religion ist, obgleich in keiner ganz sondern nur in einer gewissen Bestimmtheit vorgetreten: so ist der Begriff der ursprünglichen Religion der Grundbegriff jeder besondern Religionslehre und als solcher in ihr enthalten. Sie selbst aber ist nicht dieser Begriff an sich sondern dieser Begriff mit einer Bestimmtheit, in welcher sich ihre Besonderheit ausdrückt.

Daraus folgt 1) daß die philosophische Religionslehre, als der Begriff der Religion, nicht eine unter den besondern geschichtlichen Religionslehren seyn und niemals als eine besondere, kirchlich festgestellte Lehre im Gegensatze gegen andere geltend werden kann. Denn da sie auf das Ursprüngliche aller Religion geht, um es an sich zu erfassen:

so enthält sie nur das was das Eine, das Wesen, in allen geschichtlichen Religionslehren ist. Sie ist also eben darum nicht selbst eine besondere Religionslehre, weil ihr Inhalt und Gegenstand keine besondere Religion ist. Es widerspricht demnach dem Begriffe der Vernunftreligion, anzunehmen, daß sie als eine besondere Religion und Religionslehre in der Menschengeschichte auftreten und eine besondere Kirche gründen könne. — Wie ein solches Streben, den Widerspruch in sich tragend, nur aus Unverstand hervorgehen könnte und sich selbst vernichten müßte: so ist es auf der andern Seite ungereimt, der philosophischen Religionslehre zum Vorwurf zu machen, daß sie nicht kann was ihrem Wesen widerspricht und was sie also, wenn sie sich selbst versteht, auch nicht wollen kann.

Es folgt 2) daß jede besondere Religionslehre, wenn sie nicht bloß einer oberflächlichen Form nach, sondern in Wahrheit wissenschaftlich, also gründlich, seyn will, den Begriff der Religion nicht bloß als einen Begriff unter und neben andern Begriffen, sondern als das was ihr in dem Ursprünglichen des Geistes Haltung gibt, in sich haben muß; so wie die besondere Religion selbst, wenn und wiefern sie in Wahrheit Religion ist, von der ursprünglichen Religion als dem auch in ihr lebendigen Wesen aller Religionen beseelet wird.

Wie aber verhält sich der Begriff der Religion zu dem Begriffe der geschichtlich gewordenen Religion selbst? — Versteht man darunter die vollendete geschichtliche Religion, so würde wie in ihr die Religion selbst so in ihrer Erkenntniß, ihrem Begriffe, der Begriff der Religion seine volle Entwicklung gefunden haben, ganz in ihm lebendig. Versteht man aber darunter die zwar mit ihrem ganzen Wesen in die Zeit eingetretene, in dem zeitlich mannichfaltigen Menschenleben aber noch nicht ganz verwirklichte Religion: so wäre in der wissenschaftlichen Erkenntniß dieser Religion die Erkenntniß ihrer innern Vollkommenheit der Begriff der Religion selbst, ohne eine besondere Bestimmtheit wodurch er in Einseitigkeit versetzt wäre. Die Religionslehre dieser Religion wäre also nur so von diesem Begriffe verschieden, daß sie ihn in den geschichtlichen Beziehungen befassete, worin und womit da die ewige Religion nach ihrer ganzen Fülle zeitlich geworden. Und wenn in dem Gemüthe

des Menschen, der durch diese Religion beseligt wird, das äußerlich Unvollkommene, welches sich in ihr den einzelnen Zeiten ihrer Geschichte vereinigt, im Glauben an die Göttlichkeit und an die Vollkommenheit ihres Inhalts vernichtet oder verkläret wird: so wird durch die Wissenschaft als durch die innere Klarheit des Glaubens von der Tiefe des Geistes aus der Glaube selbst gegen die Ergebnisse einer Kritik des Geschichtlichen als eines bloß Geschichtlichen und demnach aus dem Geiste Herausgesetzten innerlich geschützt und gehalten. —

Man soll also das Philosophische und das Geschichtliche in der wirklichen Religionserkenntniß nicht auseinander halten, noch weniger in Gegensatz stellen, sondern vielmehr durchdringen, auf daß jenes nicht der nothwendigen Vermittlung zur Wirksamkeit im zeitlichen Leben entbehre, dieses aber nicht aus dem Geiste herausgesetzt werde, von welchem aus allein es lebendig ist. Diese Durchdringung erfolgt von selbst, wenn man nur die Religion, in der man lebt, recht von Grunde aus zu erkennen strebt, d. i. wenn man sich nur des wahren Wesens derselben aus der Tiefe des Geistes her, der sich in ihr offenbaret und in ihr wirksam ist, zu ermächtigen sucht.

143.

b) In der Zeit.

So verhalten sich der Begriff der Religion und die Begriffe geschichtlicher Religionen in wissenschaftlicher Betrachtung. Anders verbinden sie sich in der Zeit, nämlich wiefern auch die philosophische Religionslehre ein geschichtliches Erzeugniß des menschlichen Nachdenkens ist. In diesem zeitlichen Verhältnisse aufgefaßt, ergibt sich:

1) Die geschichtlichen Religionslehren sind älter. Denn da die Religion selbst geschichtlich wird, sobald nur Menschen als Menschen leben: so macht sie sich auch alsbald durch Vorschriften und Lehren geltend, aus deren Vereinigungen und Scheidungen geschichtliche Religionslehren hervorgehen. Es ist aber schon ein hoher Grad von Freiheit des Denkens nothwendig, auf daß der Mensch darüber sinnen möge, was wohl in seinen frommen Ge-

fühlen, Bestrebungen und Ahnungen, und in den daraus hervorgegangenen Vorschriften und Lehren, das Ursprüngliche, Wesentliche, und als solches das innerlich Eine in allen geschichtlichen Religionen sey.

2) Der Begriff der Religion überhaupt, also die philosophische Religionslehre entwickelt sich a n und von einer Seite her auch wohl a u s den geschichtlichen Religionslehren. Denn alle Wissenschaft, also alles absichtliche Suchen und frei bewußte Finden des Ursprünglichen, setzt voraus, daß das Leben in seiner Entwicklung schon zu einigem Reichthum des Bewußtseyns gelanget sey. Dann erst kann es anhalten in seinem Aufnehmen, und zu sich selbst einkehren, und über dem Erworbenen sinnen. So auch in der Religion. Der Mensch muß schon unabsichtlich zu einiger Fülle des unmittelbaren Religionsbewußtseyns gelanget seyn, ehe das Bedürfniß in ihm entstehen kann, dem was er so wie ein Gegebenes besitzt bis in seinen Grund und Ursprung nachzuforschen, um es nun auch zu seinem freien, geistigen Lebenseigenthum zu machen. Ist aber dieses Bedürfniß einmal rege geworden, so ergeht dann die Anregung und Aufforderung von dem zeitlich Bestehenden, dem Geschichtlichen, der Religion aus immer von Neuem fort, bis es dem Menschen endlich gelungen ist, sich darüber in Klarheit zu setzen. Hat sich nun in seiner Religion das Wesen der Religion nur nach einer Seite zu erwiesen: so wird sein ursprüngliches Religionsbewußtseyn von ihr aus auch nur eine einseitige Entwicklungsanregung empfangen. Doch kann sich ihm auch so die Ahnung des vollen Wesens der Religion aus der Tiefe seines Geistes zu einem unbestimmbaren Grade von Bewußtseynsklarheit erheben, wenn nur jene einseitige Anregung in Wahrheit von der Religion selbst ausgeht. Trägt aber seine geschichtliche Religion das volle Wesen der ursprünglichen Religion in sich: so wird sein Geist, wenn er nicht etwa von einer besondern Form der zeitlichen Geschichte dieser Religion befangen wurde, von der Religion selbst, die sich ihm da mit ihrer ganzen Tiefe und Fülle darstellt und vorstellt, zur vollen Erkenntniß angesprochen und aufgefordert. Und indem er nun auf diese Weise zu einer nicht einseitigen Erkenntniß der Religion gelanget: so entsteht ihm also, von dieser Seite her betrachtet, der

volle Begriff der Religion aus dieser geschichtlichen Religion, aber doch nicht von ihr allein aus als nur von außen her, und nicht als von einem Aeußern und bloß Geschichtlichen — denn das ist vielmehr, bloß als solches, das Dunkele — sondern zugleich aus der eignen innern Lebenstiefe, aus dem Lebensgeiste, der den ihm da in dem Geschichtlichen vortretenden und ihn ansprechenden Geist versteht.

3) Der Begriff der Religion, also die philosophische Religionslehre wendet sich, nachdem er zu einiger Selbstständigkeit gelanget ist, zu den geschichtlichen Religionslehren hin um sie zu prüfen. Er wendet sich zu ihnen um nachzusehen, ob und wiefern in den da aufgestellten Lehren und Geboten das ursprüngliche Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menschen sich ausgesprochen und wirksam erwiesen habe. Anerkennen wird er die ursprüngliche Wahrheit alles dessen was ihm da als des Ursprünglichen Offenbarung und Erweisung entgegen kommt. Unterscheiden wird er das Wesentliche von der zeitlichen Form; wird es aber nicht von ihr scheiden, also auch nicht alles Zeitliche verwerfen, sondern nur das was sich selbst von dem Wesentlichen der Religion scheidet, das Unlautere, Unpassende und Abgestorbene. Fände er die dem Inhalte nach vollkommene zeitliche Religion, so würde diese Prüfung die Selbstverständigung des Menschen über ihre Vollkommenheit seyn.

Anm. Es ergibt sich der Begriff der Philosophie einer geschichtlichen Religion. Sie ist die Erkenntniß, ob, wiefern und wie der ursprüngliche Geist der Religion in ihr gewaltet hat oder noch waltet.

Zweiter Unterabschnitt.

Der Begriff der Kirche.

144.

Der Begriff der Kirche überhaupt und der Begriff einer Kirche.

Sobald die Religion in dem Zusammenleben der Menschen eine einigermaßen feste Gestalt annimmt, sobald entsteht die Kirche. Sie bildet sich aus innerer Nothwendigkeit. Denn ohne eine Daseynsform würde die Religion im zeitlichen Leben der Menschen versinken oder zerfahren. Die Kirche ist also kein Werk der Beliebigkeit, bedarf aber, wie Alles was im zeitlichen Menschenleben aus dem Geiste kommt, der freien Haltung im Aeußern. Was die Kirche bildet, sie von sich aus hinausstellt, das ist die Religion selbst in ihrer zeitlichen Verwirklichung. Es ist also die Kirche, obgleich an sich betrachtet ein Aeußeres und Zeitliches, aus dem Innern und Ewigen entsprungen, und hat in ihm ihren Grund und aus ihm ihr Wesen. Der ganz allgemeine Begriff der Kirche ist also der Gedanke der Daseynsform der Religion im zeitlichen Miteinanderleben der Menschen.

Es bestimmt sich dieser Begriff zunächst zu dem Begriffe e i n e r Kirche, als einer besondern, von dem Begriffe einer Religion aus. Eine Kirche nämlich im weitern Sinne ist, nach ihrem Ursprunge von der Religion aus betrachtet, die Form, in welcher sich eine Religion im Zusammenleben der Menschen darstellt und feststellt. Darstellen und feststellen aber kann sich in ihr theils die Religionsüberzeugung, theils die Gottesverehrung. Die Religionsüberzeugung, die in einer Kirche herrscht, ist der Glaube dieser Kirche; er spricht sich aus in ihrer Lehre. Die Gottesverehrung stellt sich dar in einem Inbegriffe von Handlungen und Gebräuchen, welche der Ausdruck der Religion als Frömmigkeit sind, und ihrerseits die Belebung derReligion im Menschen zum Zwecke haben. — Eine Kirche wird also enthalten 1) eine gemeinschaftliche Lehre. Sie kann sich festgestellt haben in einer Lehrschrift, welche dann das Religionsbekenntniß ist, und als die Lehre d i e s e r Kirche, in ihrer Verschiedenheit von andern, ihr Symbol heißt. 2) Eine gemeinschaftliche Gottesverehrung, welche, in ihrer Äußerlichkeit auf-

gefaßt, der Gottesdienst heißt. Es ist aber die Lehre und der Gottesdienst einer Kirche nicht scharf von einander zu scheiden; es kann sogar einer dieser beiden Bestandtheile so sehr in einer Kirche vorherrschen, daß er den andern ganz in sich aufnimmt.

Von der Seite der Menschen aus, die in der Kirche vereinigt sind, aufgefaßt kann man die Kirche überhaupt als die Gemeinschaft der zur Verwirklichung des Zweckes der Religion im zeitlichen Menschenleben vereinigten Menschen erklären, und eine Kirche als die Gemeinschaft derjenigen Menschen, die zu demselben Religionsbekenntnisse und derselben Weise der Gottesverehrung vereinigt sind. Darin nun kann Vieles, ja es können alle äußern Bestimmungen als solche, von der Freiheit dieser Menschen, d. i. von ihrem Denken und Wollen aus, verordnet und festgestellt worden seyn. Ganz in das Oberflächliche aber und das Aeußere würde man den Begriff der Kirche verrücken, wenn man annehmen wollte, daß dabei die Freiheit in keiner ursprünglichen Lebensnothwendigkeit gestanden habe, wenn man also von dem innerlichen Ursprung der Kirche absehen, und ihre Entstehung so ganz auf den Boden der menschlichen Willkür stellen wollte, daß man unter einer Kirche eine Gesellschaft von Menschen verstände, die sich zu einem gewissen Religionsbekenntnisse und einer gewissen Weise der Gottesverehrung so vereinigt hätten, daß sie es auch hätten lassen können, weil keine innere Nothwendigkeit dazu vorhanden gewesen sey.

145.

Die Lebendigkeit der Kirche.

Nach ihrem Wesen, oder aus ihrem Ursprunge, aus der Religion als der Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen in dem zeitlichen Menschenleben, begriffen ist also die Kirche überhaupt die Wirkung der Religion. In der Wirkung aber oder in dem Aeußern erweiset sich, wenn von einem Lebendigen die Rede ist, das Wirkende, das Innere, und findet zugleich in ihm seine Haltung. So auch die Religion in der Kirche. Die Kirche geht aus der Religion hervor; die Religion aber ist das Wirken des göttlichen Lebens in dem zeitlichen, darum also ist auch die Kirche kein starr hingestelltes Werk als ein Erzeugniß der Willkür

oder des bloßen Verstandes, sondern ein immer aus ursprünglichem Geistesgrunde Lebendiges, im Innern stets sich selbst gleich, nach außen zu bewegt und wandelnd.

Darum soll sich keine besondere Kirche, um sich als eine besondere im Gegensatze gegen die andern besonderen festzustellen, zu dem einseitigen Bestreben hinreißen lassen, ihr Religionsbekenntniß mit der größten Schärfe so zu bestimmen und ihm zugleich die Geltung für ihre Mitglieder zu geben, daß darin die Religionsüberzeugungen derselben für immer gebannet würden. Das wäre ein Frevel an dem Heiligsten des Lebens. Auch würde sie sich dadurch selbst innerlich zerstören. Denn da sich doch der Geist in die Länge nicht fesseln läßt, und da also durch sein Wirken in den Gemüthern der Einzelnen bald wieder eigenthümliche Entwicklungen des Religionsbewußtseyns erfolgen und auch endlich vortreten würden: so müßten dann, zufolge des Fortwirkens jener einseitigen Verständigkeit, diese verschieden gestalteten Religionsüberzeugungen sich wieder in besondern Religionsbekenntnissen aussprechen und feststellen. Eben damit aber würde jene eine besondere Kirche zu mehrern besondern Kirchen auseinander treten, und dieses Scheidungsstreben würde wieder in jeder dieser besondern Kirchen fortwirken, bis zur atomistischen Auflösung hin. Es muß vielmehr, auf daß das Wesen der Religion in einer Kirche lebendig bleiben möge, der Widerstreit der Verstandesforderung, die auf Bestimmtheit durch Festsetzung geht und durch einseitige Herrschaft zur Tyrannei über die Gewissen wird, mit der Forderung der Freiheit der Religionsüberzeugung von der Vernunft aus so versöhnt werden, daß das Gemeinsame der Kirche in Lehre und Gebrauch auf der einen Seite zwar die individuellen Geister vor dem beliebigen Schwärmen und dem Zerfahren bewahre und ihnen Haltung und Einigung gebe, auf der andern aber die zeitliche Entwicklung des Geistes der Religion in der Gemeinschaft der Einzelnen nicht hemme, sondern ihr vielmehr einen fortwährend entsprechenden Ausdruck darbiete. Und das wird es, wenn es sich nicht so sehr von außenher, in Gegensetzung, als vielmehr von dem Innern, von der Religion selbst aus gestaltet hat und fortwährend gestaltet.

146.

Zweck und Mittel der Kirche. Beruf der Lehrer und Geistlichen.

Die Kirche soll dem Wesen der Religion in dem zeitlichen Zusammenleben der Menschen Gestalt und Haltung geben. Das Wesen der Religion aber ist das Wirken des Geistes Gottes in dem Menschenleben, und seine Wirkung ist die Gotteserkenntniß und die Frömmigkeit. Das also soll die Kirche nicht hemmen oder dämpfen, sondern ausdrücken und fördern. Sie soll es ausdrücken und fördern durch gemeinschaftliche Handlungen der Frömmigkeit, durch Hinwendung des Gemüthes zu Gott, durch Erweckung und Belebung des frommen Gefühles, durch den gemeinschaftlichen Ausdruck der Gemüthserhebung und Begeisterung, durch Belehrung, Warnung und Aufforderung, durch Ermuthigung zu guten Vorsätzen und Stärkung zu ihrer Ausführung. Dazu dienen ihr vorzüglich theils das Wort, geschriebenes und gesprochenes, theils heilige Gebräuche. Beide müssen der Sache und zugleich dem Gemüthe der Menschen angemessen seyn, auf daß sie ausdrücken und bezeichnen, was sie ausdrücken und bezeichnen sollen, und auf daß sie wirken mögen, was sie wirken sollen. Darum muß das Wort gedacht und gelehrt, und der Gebrauch geordnet und geleitet werden von einsichtigen und frommen Mitgliedern der Kirche, welche von dem Geiste aus des Wortes und der Handlung mächtig sind, also auch das geltende Wort und den eingeführten Gebrauch verstehen, und beide in fortwährender Wirksamkeit auch dadurch zu erhalten wissen daß sie sowohl das menschliche Gemüth überhaupt als auch insbesondere das zeitliche Bedürfniß ihrer Gemeinen erkennen. Sie sind die Lehrer und Geistlichen der Kirche, weil sie in ihr die Geistigern sind. Durch ihre höhere Geistigkeit sind sie zu ihrem Amte berufen, und durch ihren Beruf zu höherer Geistigkeit geweihet. Sie sollen die Wissenschaft dessen haben was in der Gemeine Glaube ist, auf daß sie den Glauben in den Geist emporzusetzen und so zu läutern und zu befestigen vermögend seien. Nicht bergen also sollen sie den Sinn des Wortes, nicht verhüllen die Bedeutung des Gebrauches; sollen nicht jenen und

dieses als ein Aeusseres darbieten dessen Inneres dem Volke unvernehmlich sey: sondern offenbaren und enthüllen sollen sie den Geist der in beiden das Wesen ist, auf daß er immer mehr erleuchtend und heiligend auch in die Seelen der andern Glieder der Gemeine eintrete. Denn nicht Geheimniß sondern Offenbarung soll in der Kirche seyn. Verhüten ferner sollen die Lehrer und Geistlichen, daß sie selbst als schon durch die Aeusserlichkeit ihres Berufes, insbesondere als die Verwalter heiliger Geheimnisse, in ein näheres, mehr unmittelbares Verhältniß zu Gott gesetzt und als solche, durch welche erst die Uebrigen, das Volk, als die Laien, zu Gott kommen könnten, angesehen werden. Denn Gott ist jedem Menschen als solchem gleich nahe; und jeder ist geweihet in welchem der Geist aus Gott lebendig ist. Der Geist aber wird nicht gebunden in seiner Wirksamkeit durch Aeusseres, und läßt sich nicht fesseln an irgend etwas durch die Willkür der Menschen. Noch weniger dürfen sie selbst solchen Dünkel in sich aufkommen lassen und hegen.

Verhüten auch sollen sie 1) daß das Wort und der Gebrauch als etwas an sich Heiliges, und daß das Sprechen des Wortes und das Begehen des Gebrauches als etwas an sich Gott Wohlgefälliges angesehen werde; 2) daß dem Worte und dem Gebrauche als bloß äußern Dingen geheime Kräfte und Wirksamkeiten zugeschrieben werden; 3) daß das Wort und der Gebrauch die sinnliche Einbildungskraft mehr als die Vernunft beschäfftige und einnehme. Denn beide sollen durch den Geist, dessen Ausdruck sie sind, auf den G e i s t der Gemeine wirken und durch ihn auf ihr zeitliches Leben. Zuwirken also mag auch die Kunst zur Förderung der Andacht und Erbauung, aber nur wiefern sie selbst in Art und Grad dem Zwecke der Lebensgeistigung dienet. — So soll die Gemeine insgesammt und jedes Mitglied insbesondere Gott geweihet werden durch die Erleuchtung und Heiligung, die das Leben der Religion in ihr ist; und diese Weihung — die Weihung also von dem Geiste Gottes aus — soll sich auch in der Begehung des heiligen Gebrauches darstellen, auf daß er, an sich nur Symbol, durch den Glauben, d. i. durch die Gewißheit von dem was seine geistige Lebensbedeutung ist,

das innere Erleben dessen was er bedeutet in der Seele des Begehenden wirke.

147.

Begriff der Kirchenzucht und der Kirchengewalt.

Ueberhaupt: Streben müssen alle Mitglieder der Kirche, daß immer mehr der Geist aus Gott in ihr lebendig werde. Ihm kann Raum gemacht werden durch die Zucht, in welche die Sinnlichkeit genommen wird. Dazu, und zur Aufrechthaltung der Ordnung in dem Gottesdienste so wie zur Besorgung der weltlichen Angelegenheiten der Kirche, die Kirchengewalt. Sie ist mehrerer Formen fähig. In keiner aber soll sie die Anmaßung haben, den Geist selbst dämpfen zu wollen. Sie soll also nicht durch Zwang auf die Gemüther zu wirken suchen, die Gewissensfreiheit antastend, im Widerstreite mit dem wahren Leben der Kirche, welches die Freiheit aus Gott ist. Das Leben aber der Freiheit aus Gott ist die Liebe. Sie kennt nicht die Feindschaft und die Gewalt; sie will die Seelen nicht von außen her engen und zwängen, sondern von dem Innersten aus beleben. — Dieses Leben soll die Kirche in sich bewahren und nähren, auf daß es immer reiner und voller von dem Urgeiste aus sich in ihr ausbreite. Dann und nur dann wird das Reich Gottes in ihr mächtig.

Darum soll jede zeitliche Kirche das was das Wesen, was die Religion in ihr ist, immer mehr emporzuheben streben, auf daß alles, was in ihren zeitlichen Bestimmungen falsch ist, allmählig ausgetrieben, das Einseitige aber und Beschränkte, wenn gleich vielleicht zeitgemäß Entstandene, nach seinem guten Werthe gewürdiget, aber nicht für alle Zeiten fest und starr gehalten, sondern von dem Geiste aus, der das Wesen der lebendigen Religion ist, erweitert und in Freiheit gesetzt werde. Dazu soll Jeder in der Kirche mitwirken; und solches besonnenes Streben, wenn es die Kirche durchdringet, ist das rechte kirchliche Leben. Keinesweges aber soll man der erkannten zeitlichen Unvollkommenheit seiner Kirche wegen sich sogleich dünkelhaft von ihr aussondern.

Wenn jenes Streben in einer Kirche allgemein wird und

durch stete Kräftigkeit und Besonnenheit wachsenden Erfolg hat: so wird sie immer mehr aufhören eine besondere Kirche zu seyn, wird immer mehr die Kirche selbst werden. Denn es wird dann durch das Wirken des Geistes der Religion die Erstarrung der besondern Kirche eben dadurch verhütet, daß sie selbst, als solche, sobald ihre Besonderheit zur Beschränkung und Hemmung des Geistes zu werden droht, allmählig aufgelöset, wenigstens aus der Gegensetzung gelöset wird, in der sie als eine besondere zeitliche Kirche andern Kirchen gegenüber stand.

148.

Die eine und allgemeine Kirche.

Solche Auflösung oder Lösung wäre der Kirche nicht nöthig, welche die Religion selbst nach ihrem ganzen Wesen in sich trüge und eben darum keine besondere Kirche unter den andern wäre. Sie hätte sich nur immer mehr in dem zeitlichen Zusammenleben der Menschen zu entwickeln und es immer mehr in sich aufzunehmen. Diese Entwicklung aber und Ausbreitung durch das Leben der Menschen müßte, um wahre Vervollkommnung zu seyn, von dem Wirken des Geistes in ihr ausgehen, welcher der Geist der Religion ist. In dem Grade als sich dieser Geist, und mit ihm die Religion selbst, in dem zeitlichen Zusammenleben der Menschen verwirklicht; in demselben Grade wird sich auch die Daseynsform der Religion, die Kirche, vervollkommnen. Und wenn sich die Religion selbst ganz verwirklicht hätte, so wäre auch die vollendete Kirche da. Sie wäre die eine und allgemeine Kirche, und würde alle die besondern zeitlichen Kirchen, und alle die besondern Kirchenformen, zu welchen sich die Kirche, welche das ganze Wesen der Religion in sich trüge, in ihrem zeitlichen Ausbreitungsgange geschieden hätte, gelöset aus ihrer Beschränktheit und ihren Gegensätzen in ihre Einheit aufgenommen haben. In ihr würden alle Menschen, als selbstständige Glieder eines lebendigen Ganzen, leben das Leben aus Gott, alle einig im Geiste und in der Liebe, und doch jeder in lebendiger Eigenthümlichkeit so wie in ihm das Menschenleben aus Gott lebendig geworden. — So bestehet in der Idee der vollen

Menschenlebendigkeit die Eigenthümlichkeit der Religion jedes Menschen mit dem Leben in der einen Kirche, welche nicht als eine nur umfassende ein allgemeiner Gedanke, sondern als die Idee der Kirche die allgemeine ist.

149.

Die seligmachende Kirche.

In und mit der vollkommenen Kirche wäre also die Religion selbst ganz verwirklicht. Das Leben in ihr, das kirchliche Leben, hätte dann nicht mehr den Zweck, die Religion gegen die ihr feindlichen Mächte in der Zeitlichkeit zu halten und zu fördern: sondern es wäre nur die Erweisung, der Ausdruck der Religion in ihrer vollen Lebendigkeit. Die Kirche wäre dann das Reich Gottes selbst, das nun mit seiner ganzen Herrlichkeit auf der Erde erschienen wäre; und so trüge sie mit der Heiligung zugleich die Beseligung der Menschen in sich.

Die vollkommene, also auch seligmachende Kirche — wird sie in einer bestimmten Zeit des Menschenlebens eintreten? — Das anzunehmen widerstreitet dem Begriffe einer bestimmten Zeit. Aber dem Wesen, der Kraft nach ist sie immer in und mit der Religion selbst da, und trägt Alle in sich deren Seelen von der heiligenden und beseligenden Wirksamkeit der Religion durchdrungen wurden. Ja auch alle besondere Kirchen trägt sie in sich die sich nicht durch feindliche Gegensetzung in Starrheit gesetzt und abgeschieden haben, sondern als lebendig eigenthümliche Erzeugnisse des Geistes der Religion von dem Leben der Freiheit und der Liebe aus Gott beseelet sind.

Wiefern aber die Kirche und die Religion verschieden sind: sofern ist es nicht die Kirche als solche, was die Menschen selig macht, sondern die Religion in der Kirche. Sie ist es die den Menschen erlöset und durch die Erneuerung seines Lebens aus Gott ihn beseliget. Nur in sofern also besteht der Begriff der seligmachenden Kirche, als die Kirche die Religion in sich hat. — So tritt der Begriff der Kirche in den Religionsbegriff zurück. Die wahre und beseligende Kirche ist die Lebendigkeit der Religion selbst, nach ihrer Erscheinung betrachtet; und jede Kirche

ist in sofern wahr und in dem Grade seligmachend, als die Religion in ihr lebendig ist.

Anmaßung aber ist es, wenn eine zeitliche Kirche als eine besondere die alleinseligmachende zu seyn vorgibt. Denn das ist nur die Kirche der Idee nach, und sie ist es darum weil in ihr das Wesen und die Form der Religion nicht verschieden, weil sie die volle Wirklichkeit der Religion selbst ist. Auch die zeitliche Kirche zwar könnte sich so nennen, welche das volle Wesen der Religion und demnach die Kraft der vollen Beseligung der Menschen in sich hat, im Gegensatze gegen die besondern Kirchen einseitiger Religionserscheinungen; ohne es jedoch darum diesen abzusprechen, daß auch sie, obgleich nur in unvollkommener Weise, zur Beseligung der Menschen wirken konnten. Anmaßend aber würde es hinwiederum seyn, wenn eine der besondern endlichen Formen, also Kirchen, in welche auch diese Kirche in ihrer geschichtlichen Ausbreitung auseinander gegangen wäre, die allein seligmachende zu seyn behaupten und die andern verdammen wollte.

Dritter Unterabschnitt.

Der Begriff der Offenbarung.

150.

Begriff der ursprünglichen Offenbarung Gottes.

Offenbar ist was nicht verborgen ist, sondern erkannt, gewußt wird oder doch erkannt, gewußt werden kann. Offenbarung findet also nur in Beziehung auf ein Erkennen oder Wissen Statt. Sie ist entweder die Thätigkeit wodurch etwas zu erkennen gegeben wird; oder der Zustand des Erkanntwerdens, das Offenbarseyn; oder dieses als Folge von jenem. Auch wird wohl der Inbegriff des Offenbarten die Offenbarung genannt. So ist auch die Offenbarung Gottes entweder die Thätigkeit, durch welche in der Welt von Gott gewußt wird; oder das Offenbarseyn Gottes in der Welt; oder dieses als Folge von jenem, also das Wissen von Gott aus Gott, die Erkenntniß Gottes die durch ihn in der Welt ist.

Auch wird der Inbegriff dessen was durch ihn von ihm erkannt wird, seine Offenbarung genannt.

Ein Wissen von Gott ist eben damit in der Welt, daß geistige Wesen in der Welt sind. Denn ohne sie wäre überhaupt kein Wissen in der Welt, also auch kein Wissen von Gott; er wäre keinem Wesen offenbar. Mit ihnen ist ein ursprüngliches Wissen von Gott, d. i. die Kraft der Erkenntniß Gottes, in der Welt. Denn geistige Wesen sind solche, deren Leben im Denken wie im Wollen seiner selbst mächtig seyn, also auch innerlichst und von seinem Grunde aus von sich wissen kann. Weiß nun das endliche geistige Wesen auf diese Art von sich, so weiß es auch daß es nicht aus sich, sondern aus dem was aus sich ist, aus dem Unbedingten, ist, und zwar als Leben aus dem unbedingten Leben, dem Urleben, und als geistiges Leben aus dem Urgeiste. Es weiß also als geistiges Wesen, wenn es ganz zu sich selbst kommt, von Gott. So wissen auch die Menschen von Gott; er ist ihnen eben damit ursprünglich offenbar, daß sie geistigen Wesens sind, oder, was dasselbe ist, daß sie Vernunft haben. Das ist die Offenbapung Gottes in der Welt, insbesondere in der Menschenwelt, in jenem zweiten Sinne.

Da Gott der Schöpfer der geistigen Wesen ist, und diese in ihrem Wesen aus Gott von Gott wissen: so ist die Offenbarung Gottes durch Gott selbst in der Welt; — mit andern Worten: Es wird von Gott in der Welt gewußt durch die Selbstoffenbarung Gottes die mit der Schöpfung der Welt in eins fällt; als Schöpfer geistiger Wesen hat er das Wissen von sich in der Welt gegründet. Das ist die Offenbarung Gottes in jenem ersten Sinne.

Gott wird also erkannt nur aus Gott, durch seine Offenbarung; und so vereinigt sich die erste und die zweite Bedeutung des Wortes Offenbarung zu der dritten als ihrem vollen Begriffe. Die Offenbarung Gottes, nach diesem Begriffe, ist das von ihm selbst gegründete Wissen von ihm. Es ist von ihm zunächst und unmittelbar durch die Schöpfung der Geisterwelt gegründet, indem er eben damit das Wissen von sich in die Welt gesetzt hat. Diese Gründung des Wissens von Gott in der Welt

ist also die ursprüngliche Offenbarung Gottes. Sie ist ihrer Wirkung nach wesentlich von der Geistigkeit, von der Vernunft, die von Gott aus in der Welt ist, nicht zu scheiden, da die Geistigkeit, die Vernunft, ihrem eigentlichen Wesen nach die von Gott aus in der Welt seiende Kraft ist von Gott zu wissen.

151.

Wie sich die ursprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich erschließt.

Für die Betrachtung aus dem Ewigen und im Ganzen trägt jede Kraft aus Gott ihre volle Wirkung in sich. Es ist demnach für diese Betrachtung die ursprüngliche Offenbarung auch die vollendete Offenbarung, also die volle Erkenntniß Gottes. Für die Betrachtung in der Zeitlichkeit aber muß sie sich zur wirklichen Gotteserkenntniß in dem Menschenleben zeitlich auswirken; und diese Nothwendigkeit erweiset sich zunächst und im Allgemeinen in dem ursprünglichen Bedürfnisse der Erkenntniß Gottes und dem daraus hervorgehenden Streben und Ringen der Menschen nach solcher Erkenntniß. Das darin Strebende und Ringende nämlich ist selbst das ursprüngliche Wissen von Gott, seine ursprüngliche Offenbarung die von ihm aus in der Geistigkeit des Menschen ist. Sie will sich im zeitlichen Lebensbewußtseyn des Menschen in Klarheit setzen.

Zu wirklicher Erschließung aber und Auswirkung gelanget die ursprüngliche Offenbarung Gottes im Menschen, wenn und wiefern der Menschengeist in der Weltmannichfaltigkeit vermittelst der Wechselwirkung zu sich selbst kommt. Das geschieht erstlich in seiner Wechselwirkung mit der Natur. Wenn er sich nämlich in dieser Wechselwirkung angeregt findet, das Innere, welches ihn durch die Hüllen des Daseyns anspricht, zu verstehen: so wendet er sich mit sinnender Betrachtung, tief vernehmend und zugleich eindringend, zu der Natur hin. Es ist also mit dem geistigen Wesen ein geistiges Licht in der Welt, in welchem sie, auch wiefern sie Natur ist, sich klar wird. Geschieht das gründlich, so wird den Menschen durch die Natur hin der Urgeist, durch den sie ist und von dessen Wirken ihr Seyn durch-

drungen ist, offenbar, indem sie zu der Erkenntniß gelangen, daß die Natur, wie sie und mit ihnen, nicht aus sich selbst, sondern aus demselben geistigen Lebensgrunde ist, aus welchem sie sind. In diesem Sinne offenbart sich Gott den Menschen durch die Natur. Es ist also diese Offenbarungsweise eine Selbsterschließung der ursprünglichen Offenbarung Gottes, da der Mensch nur unter der Voraussetzung und von dem wirkenden Grunde der ursprünglichen Offenbarung Gottes aus fähig ist das verhüllte Walten Gottes in den Kräften und Erscheinungen der Aussenwelt zu vernehmen und zu verstehen.

Es erschließt sich die ursprüngliche Offenbarung Gottes zweitens in der Wechselwirkung des Geistes in der Welt, besonders des Menschengeistes, mit sich selbst. Indem er sich nämlich in seiner Daseynsmannichfaltigkeit durch die Einzelnen hin selbst anspricht, empfängt er immer neue Anregung und Aufregung sowohl zur freien Einkehr in sich selbst als auch zur Selbstentwicklung in Begriffen. In dem Fortschreiten dieser Wechselwirksamkeit gelangt er bald zur Ahnung seines Ursprunges und mit ihr zur Ahnung Gottes; dann erzeugt sich das Bedürfniß sich diese Ahnung in Klarheit zu setzen, und aus diesem Bedürfnisse das Streben zu einer immer deutlichern Erkenntniß Gottes — ein Bedürfniß und Streben, welches nicht ohne Erfolg seyn kann, da das darin Strebende die Kraft der Gotteserkenntniß selbst ist. Die Religionserkenntniß, zu welcher der Mensch auf diese Weise gelangt, pflegt in einem engern, aber auch oberflächlichen Sinne als eine Erkenntniß, zu welcher er unmittelbar aus seiner Vernunft selbst gelange, oder auch als die Offenbarung Gottes in der Vernunft des Menschen, bezeichnet zu werden. In Wahrheit aber ist sie eine der beiden Weisen, in welchen sich die ursprüngliche Offenbarung Gottes zeitlich verwirklicht. Beide stehen in ihr als ihrem Lebensgrunde und Lebensboden. Sie selbst aber, die ursprüngliche Offenbarung, ist die aller Zeit zeitlos gegenwärtige, alle Zeit durchdringende, immer freie, nirgends und nie gefesselte, in allen Seelen, die nach Erkenntniß ringen, wirkende, das Dunkel ihres Daseyns durchleuchtende Kraft des ewigen Lichtes in der Welt.

152.

Gedanke einer besondern Offenbarung Gottes, und wie er sich begründen könnte.

Kann sich aber Gott nicht auch durch ein von seiner ursprünglichen Offenbarung in der Welt geschiedenes, in der Schöpfung nicht begründetes, sondern während der zeitlichen Weltlebendigkeit in dieselbe unmittelbar von Gott aus eintretendes Wirken geoffenbart haben, auch wohl noch offenbaren? Das wäre dann nicht eine Entwicklung jener ursprünglichen, sondern eine besondere Offenbarung, eine zweite, auch wohl dritte, vierte u. s. w., und im Verhältnisse zu der ursprünglichen betrachtet eine zeitlich beginnende.

Begründen könnte sich dieser Gedanke entweder durch ein Bedürfniß des geistigen Menschenlebens, oder durch die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, insbesondere zum Menschen, oder durch beides in Einigung. Man könnte sagen: „Das ursprüngliche Wissen des Menschen von Gott, das als solches von des Menschen Wesen aus durch Entwicklung seiner Geistigkeit, seiner Vernunft, auch in sein zeitliches Bewußtseyn eintreten kann, also die ursprüngliche Offenbarung Gottes, genüget nicht für die Bedürfnisse des Menschen. Es ist an sich unvollständig, und muß von Gott durch eine besondere Belehrung ergänzt werden. Und diese besondere, zu jener allgemeinen hinzukommende Offenbarung ist die geschichtliche Offenbarung Gottes, die Offenbarung im engern und eigentlichen Sinn." — Diese Annahme scheint aber geradezu den Grundbegriffen der Religion zu widerstreiten. Denn sie scheint vorauszusetzen was undenkbar ist, die Mangelhaftigkeit der Schöpfung der Welt und vorzüglich des Menschen, als sey oder habe der Mensch von Gott ursprünglich nicht die Kraft Mensch zu seyn im vollen Sinne des Wortes, und solle nun erst hinterher, durch eine besondere Belehrung, zu dieser Kraft erhoben werden.

Richtiger vielleicht sagt man: „Das ursprüngliche Wissen des Menschen von Gott, die ursprüngliche Offenbarung als die von Gott in der Schöpfung dem Menschen gegebene Kraft des

Wissens von Gott, hat ihre Wirksamkeit verloren, sie ist geschwächt, versunken, ja verkehrt und verderbt durch die Schuld des Menschen. Nun hilft Gott aus Gnade durch eine Belehrung von sich und seinem Willen, welcher der Mensch mit Glauben, d. i. mit Vertrauen, Unterwerfung und Selbstverläugnung, entgegenkommen muß; und diese von Gott ausgehende Belehrung ist die besondere Offenbarung, die Offenbarung im engern, eigentlichen Sinn. Sie ist gegründet in dem zeitlichen Bedürfnisse des Menschen und in der Liebe Gottes."

Es möge nun auf diese oder auf jene Weise oder auf beide Weisen in Verbindung oder noch auf andere Art die Annahme einer besondern Offenbarung Gottes gerechtfertigt werden sollen, immer scheint vorerst, um mit Sicherheit vorzuschreiten, der Gedanke einer solchen Offenbarung selbst, an sich betrachtet, einer genauern Prüfung zu bedürfen.

153.

Erörterung und Prüfung des Gedankens einer besondern Offenbarung Gottes. a) Wie sie zum Menschen gelangen könnte.

Drei Fragen fordern zu diesem Zwecke ihre Beantwortung. Die erste ist: Auf welchem Wege, in welcher Weise, könnte eine solche Belehrung von Gott aus zu dem Menschen gelangen, und also zur Offenbarung für ihn werden? Die zweite: Wie könnte der Mensch gewiß werden, daß das, was eine solche Offenbarung zu seyn scheint, es auch wirklich sey, also in Wahrheit von Gott komme? Die dritte: Wie könnte er von der Wahrheit ihres Inhaltes überzeugt werden? — Es erhellet zugleich daß die beiden letzten Fragen in der engsten Verbindung mit einander stehen.

Auf zwei Wegen — so könnte man vorläufig auf die erste Frage antworten — kann denkbarer Weise eine solche Offenbarung zu dem Menschen gelangen: entweder **von aussen her**, in eigentlicher, sinnlicher Bedeutung, oder **von innen her**. In **jenem** Falle müßte also Gott sich und seinen Willen für die äussern Sinne des Menschen, insbesondere für den Sinn des Gesichts oder des Gehörs, vernehmbar machen. In diesem

Falle müßte er sich und seinen Willen entweder durch ein Wirken auf die innern Vorstellungsorgane des Menschen kund thun, oder durch ein Wirken auf den Geist des Menschen ohne organische Vermittlung. — Da Gott kein sinnliches, sinnlich wahrnehmbares oder vorstellbares Wesen ist; da auch sein Wille, der er selbst ist, nicht gesehen oder gehört oder eigentlich vorgestellt, sondern nur geistig begriffen werden kann: so kann sich Gott oder Gottes Wille der menschlichen Erkenntnißkraft weder durch die äussern noch durch die innern Wahrnehmungs- und Vorstellungsorgane unmittelbar offenbaren. Diese beiden Offenbarungsarten wären also, wenn sie überhaupt möglich sind, nur in mittelbarem Sinne möglich, nämlich durch die Erzeugung sinnlicher, bildlicher Vorstellungen, deren geistiger Sinn dann erst durch die Geistesthätigkeit des Menschen erkannt werden müßte.

Nur in der letzten Weise also, nämlich durch unvermittelte Wirkung auf den Geist des Menschen, scheint eine reine, nicht sinnliche Erkenntniß unmittelbar mitgetheilt werden zu können. In einer solchen innern unmittelbaren Offenbarung würde also Gott dem Menschen etwas das er für sich nicht weiß durch ein Eingeben von Gedanken, gleichsam durch ein Einsprechen oder Einflößen, zu wissen geben. Das wäre also doch für den Geist des Menschen, da es, der Voraussetzung nach, nicht eine Entwicklung, Erschließung seiner selbst seyn soll, eine Offenbarung von aussen her — denn es kämen auf diese Weise Gedanken von aussen her in ihn hinein — nur nicht vermittelst leiblicher Organe. Ist es denn aber zu denken, daß auf diese Weise dem Menschen eine Erkenntniß mitgetheilt werden könne? Kann überhaupt etwas in einen Geist eingelegt, ihm eingegeben werden? Würde er nicht eben dadurch zu einem bloßen Sinne als einem bloßen Vermögen des Empfangens gemacht? Zwar des Menschen zeitlich wirklicher Geist ist nicht reiner Geist; er ist Seele, also zugleich Empfänglichkeit. Aber ist nicht ein Gedanke, seinem Wesen nach, ein Erzeugniß des Denkens, der Denkkraft? und ein Gedanke des Menschen ein Erzeugniß der menschlichen Denkkraft? Kann also dem Menschen ein Gedanke als solcher so eingelegt werden, daß er durch das bloße Einlegen zu einem Gedanken

des Menschen würde? Wäre er nicht als ein Eingelegtes etwas das für den Menschen kein Gedanke wäre? Müßte er nicht, um zu einem Gedanken der menschlichen Seele zu werden, von ihr gedacht, also von ihr wenigstens nacherzeugt werden? Dann aber ginge er doch zunächst nach seiner Wirklichkeit als Gedanke der Menschenseele aus ihr hervor, wäre ihr also auch möglich, überstiege nicht ihre Kraft, obgleich sie die Anregung dazu von aussen her empfangen hätte, vielleicht auch empfangen müßte. — Als bloßes Einlegen von Gedanken wäre also eine unmittelbare Offenbarung an den Menschengeist nicht zu denken; denn sie könnten ihm auf diese Weise nicht innerlich werden, es würde ihm also in und mit ihnen nichts offenbar werden.

Es lassen sich vielmehr nur folgende Weisen denken, wie eine besondere zeitliche Offenbarung Gottes, sie möge nun auf einem sinnlich vermittelten oder auf einem unmittelbaren geistigen Wege zu des Menschen Geiste gelangen sollen, von ihm vernommen und verstanden werden könnte. Entweder muß der Mensch — nämlich nicht allein derjenige dem sie zuerst zu Theil würde, sondern auch derjenige dem sie überliefert würde — die Fähigkeit, sie zu vernehmen und zu verstehen, schon haben; oder es muß ihm mit der Belehrung zugleich der Sinn und der Verstand für sie gegeben werden; oder es muß seine Fähigkeit des Vernehmens und Verstehens im Verhältnisse zu der dargebotenen Belehrung erweitert und erhöht werden; oder es muß seine ursprüngliche Erkenntnißkraft erneuert, gleichsam wiedergeboren werden. Die erste dieser Annahmen scheint von dem hier der Erörterung unterworfenen Offenbarungsbegriffe selbst verworfen zu werden, wiefern er von der Voraussetzung entweder des Nichtgenügens oder des Versunkenseyns der ursprünglichen Offenbarung Gottes, als der von Gott aus in der Geisteskraft des Menschen enthaltenen, ausgeht. Nach der zweiten aber würde der Mensch entweder überhaupt den Geist als Erkenntnißkraft, oder einen Geist, der bisher nicht s e i n Geist gewesen, nun erst empfangen; er würde also wesentlich umgeschaffen, würde zu einem andern Wesen, da der Geist das Wesen in ihm ist; oder vielmehr er würde nun erst durch das Empfangen dieses Geistes,

dieses Sinnes und Verstandes, eigentlich Mensch, also nun erst als Mensch geschaffen. Man nimmt aber doch an, er sey vorher schon Mensch, und bleibe auch nachher Mensch. Wenn aber das Dritte angenommen wird — was heißt denn den Sinn und Verstand des Menschen erweitern und erhöhen? Es heißt: Bewirken daß der Mensch vernehmen, verstehen, denken könne, was er vorher nicht vernehmen, verstehen, denken konnte Und warum konnte er's nicht? Entweder weil ihm überhaupt die Kraft des Erkennens fehlte; oder weil ihm die Kraft fehlte dieses zu erkennen, weil seine Erkenntnißkraft dafür zu beschränkt war; oder weil sie noch nicht so weit entwickelt war, als zu dieser Erkenntniß erfordert wurde. In den beiden ersten Fällen müßte ihm die Erkenntnißkraft oder doch eine höhere Erkenntnißkraft anerschaffen werden, der Mensch müßte also nun erst Mensch oder in der Reihe der geistigen Stufen auf eine andere Stufe gesetzt werden; das käme also auf die zweite Annahme zurück. Im dritten Falle wäre die Fähigkeit des Vernehmens und Verstehens vorhanden, und würde nur durch ein eindringendes Ansprechen etwa, also durch geistiges tieferes Anregen und Auffordern, zu einem höhern Grade der Erweisung gefördert. In diesem Falle hätte also doch der Mensch als solcher die Fähigkeit, das was ihm durch eine solche Offenbarung zukommen soll, zu vernehmen und zu verstehen; es wäre also dieser Fall durch die erste Annahme gesetzt. — Bei der vierten Annahme endlich wird die ursprüngliche Erkenntnißkraft entweder als in dem zeitlichen Menschen ganz untergegangen und verloren gedacht, und dann gilt von dieser Annahme was von der zweiten gesagt ist; oder die ursprüngliche Erkenntnißkraft wird als noch vorhanden aber der Hülfe bedürftig angenommen, und diese Annahme würde sich im Wesentlichen ebenfalls nicht von der ersten unterscheiden.

Nur dann also — das wäre das allgemeine Ergebniß — könnte eine besondere, zeitliche Offenbarung Gottes zu dem Menschen gelangen und zur Offenbarung für ihn werden, wenn er die Fähigkeit hätte, das was ihm darin offenbar werden soll, zu vernehmen und zu verstehen. Mit diesem Ergebniß scheint aber der hier vorausgesetzte Offenbarungsbegriff selbst, in seiner festen

Bestimmtheit genommen, nicht zu bestehen. Er müßte also aus dieser Starrheit gelöset werden, um ein Begriff von einem Ereignisse zu seyn, das im wirklichen Leben des Menschen vorkommen und für ihn Bedeutung haben könne.

Das erhellet noch mehr, wenn man weiter fragt: Was denn kann der Mensch vernehmen und verstehen? — denn darauf ist vorerst und im Allgemeinen nur das zu antworten: Er kann vernehmen und verstehen, was in seinem Lebensgebiete und dessen Beziehungen enthalten ist. Das ist das wessen er aus Gott an seiner Stelle in der Welt geistesmächtig seyn kann, also was er ursprünglich weiß und demnach auch zeitlich wissen kann und soll. Seine Wissensfähigkeit, seine Erkenntnißkraft, seine Vernunft als Vermögen und Anlage, ist nur sein ursprüngliches, aber noch nicht entwickeltes und bestimmtes, also auch nicht zum Worte gekommenes Wissen. Es erscheinet als Empfänglichkeit, wiefern es im zeitlichen Leben auf Veranlassung und Erregung von aussen her zur Erweisung in besondern Gedanken und Worten, und damit selbst zur zeitlichen Wirklichkeit gelanget. — Mit dieser Antwort bestehet aber die Anerkennung, daß die ursprüngliche, in der Zeitlichkeit des Menschenlebens nicht untergegangene Erkenntnißkraft doch so in ihr belastet und in ihren Erweisungen verkehrt worden seyn kann, daß sie wie sie nun ist, um sich mit ihrer vollen Kraft zu erweisen, einer ganz besondern Aufregung bedürfe, die ihr eben in und mit einer besondern zeitlichen Offenbarung zu Theil werden könnte. So aber würde der Begriff einer solchen Offenbarung dem Begriffe der ursprünglichen Offenbarung nicht mehr entgegentreten, vielmehr nur von ihm aus seine Begründung und Haltung finden.

154.

b) Wie der Mensch gewiß werden könnte daß sie von Gott komme.

Geht nun die Erörterung zu der zweiten Hauptfrage fort: Wie kann der Mensch gewiß werden, daß das was ihm eine solche Offenbarung zu seyn scheint, es auch wirklich sey, daß es in Wahrheit von Gott komme? — so lassen sich vorerst im All-

gemeinen wieder mehrere Weisen denken, wie ihm diese Gewißheit werden könnte.

Es könnte ihm das nämlich vielleicht gewiß werden a) durch unmittelbare eigne Erfahrung von ihrem göttlichen Ursprunge, und zwar entweder durch äussere oder durch innere Erfahrung. Durch äussere, in dem Falle wenn die Belehrung selbst eine sinnliche äussere wäre, also geradezu von aussen her zu ihm käme. Durch innere, wenn die Offenbarung unmittelbar in seiner Seele vorginge und seine Seele dabei die Erfahrung von einem ganz eigenthümlichen innern Ereignisse machte, als von dem Eintreten eines von ihrem Willen gänzlich unabhängigen Lebenszustandes, worin ihr eine neue Erkenntniß zu Theil würde; entweder wie von dem Aufgehen einer in die übersinnliche Welt dringenden Anschauung, oder wie von dem Eintreten eines übersinnlichen Lichtes in die Seele, oder wie von dem Versetztwerden der Seele selbst in das Ueberirdische, oder wie von einer unwillkürlich erfolgenden höhern geistigen Aufrichtung und Kräftigung, einer Begeisterung also worin sich ihr die Tiefe des Lebens und Daseyns erschlösse. Wie alle unmittelbare Erfahrungen als solche, so sind auch diese an sich, d. i. als in das äussere oder innere Leben des Menschen eintretende Bestimmungen, betrachtet, nicht zu bestreiten: aber daß diese Erscheinungen oder Lebensereignisse von Gott herkommen, das scheint darin eigentlich nicht erfahren, sondern daraus geschlossen zu werden. Woran nun ist zu erkennen, ob das in einem besondern Falle mit Recht oder Unrecht geschlossen werde? Die Geschichte ist voll von angeblichen Erfahrungen dieser Art, die sich hinterher als bloß vermeinte erwiesen haben. Und wenn auch eine innere Erfahrung dieser Art demjenigen der sie selbst macht volle Ueberzeugung geben kann: so bedürfen doch die andern Menschen, welchen durch ihn die Belehrung, die er darin empfangen hat, mitgetheilt werden soll, anderer Bewährungen. — Es scheint also die Berufung auf unmittelbare Erfahrung zur Beglaubigung ihres göttlichen Ursprunges nicht zu genügen.

Es könnten aber wohl mittelbare Ueberzeugungsgründe hinzutreten, und in Verbindung mit dem unmittelbar Erfahrenen

oder auch für sich allein allen Zweifel an der Göttlichkeit einer solchen Mittheilung aufheben. Das könnten insbesondere Ereignisse, Erscheinungen nämlich oder Thaten, seyn, die mit einer solchen Lehre zur Beglaubigung ihres göttlichen Ursprunges in Verbindung treten, und deren eigner, höherer, göttlicher Ursprung nicht zu bezweifeln wäre. Solche Ereignisse werden im Allgemeinen mit dem Worte Wunder bezeichnet. So heißt aber auch jede besondere Offenbarung Gottes als solche selbst. Wunder also sollen zur Beglaubigung eines Wunders dienen. Ihr Verhältniß zu einer solchen Offenbarung ist also das der zutretenden Ereignisse zu dem Hauptereignisse, welches durch sie und von ihnen aus, wie von ihnen getragen und verherrlicht, in seiner wahren Bedeutung zu erkennen sey. Ueberhaupt also: daß eine angebliche besondere Offenbarung Gottes in Wahrheit eine solche sey, das soll dem Menschen gewiß werden b) durch Wunder die mit ihr in Verbindung treten. — Es entstehen hier zunächst die Fragen: 1) was ein Wunder sey, oder vielmehr was als ein Wunder gedacht zu werden pflege; 2) ob dieser Gedanke innere Haltung habe. Erst nach ihrer Beantwortung wird sich die dritte Frage beantworten lassen, in welcher Beziehung Wunder zu der Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Lehre stehen können.

Nach der Wortbedeutung ist ein Wunder etwas worüber man sich wundert. Die Menschen pflegen sich aber über das Seltsame und Ungewöhnliche zu wundern; auch über das ihnen Unbegreifliche, wenn es zugleich ungewöhnlich ist; überhaupt über alles was nicht in der Ordnung der Dinge, wie man sie sich vorzustellen gewohnt ist, vorkommt. Alle Ereignisse also dieser Art sind der Wortbedeutung nach Wunder. Diese Wortbedeutung befriedigt aber den Verstand nicht. Er fordert einen festen Gedanken, und sucht wie gewöhnlich diese Forderung durch Gegensetzung zu befriedigen, hier durch die Gegensetzung gegen das Natürliche. Mit dieser Bestimmung scheint der Gedanke des Wunders als ein Begriff, mit allen Ansprüchen des Begriffes, in die Wissenschaft einzutreten. Ein Wunder wäre demnach ein nicht natürliches, oder, mehr positiv ausgedrückt, ein übernatürliches Ereigniß. Das Wunder steht — so kann man zu noch schärferer

Bestimmung sagen — einer Naturbegebenheit gerade entgegen, und schließt alle natürlichen Ursachen aus. Der Lauf der Dinge nach geregelten Naturgesetzen wird dadurch unterbrochen. Das Merkmal einer unmittelbaren göttlichen Wirkung macht also die Hauptseite des Wunders aus. Es ist ein Außerordentliches nicht bloß in der Erscheinung sondern auch in der Thätigkeit Gottes. — Nimmt man als ein Merkmal, wodurch sich wahre Wunder von falschen unterscheiden sollen, den oben bezeichneten Zweck der Beglaubigung einer Lehre in den Begriff des Wunders auf: so ergiebt sich die Erklärung, daß ein Wunder sey eine übernatürliche Wirkung Gottes oder göttlicher Kraft und Macht in der Erscheinung zur Bestätigung der Wahrheit und Wirklichkeit einer Offenbarung.

Es ist nur ein Zurücktreten in Unbestimmtheit, wenn man die Unbegreiflichkeit, und zwar nicht etwa bloß die absolute, sondern auch wohl nur die relative, nämlich die bisherige Unbegreiflichkeit einer Begebenheit zum Hauptmerkmal des Wunders macht; auch wohl mit Einschließung der Beziehung auf einen religiösen und moralischen Zweck.

Jenem engern Begriffe aber schließt sich die Ansicht an, wenn man es als eine im Verlaufe der Welt durch die menschliche Freiheit nothwendig gewordene, außer der natürlichen Verbindung von Ursachen und Wirkungen erfolgende Gegenwirkung der göttlichen Freiheit denken will.

Es erweitert sich der Begriff des Wunders und scheint dabei zugleich seine Bestimmtheit zu behaupten, wenn man es überhaupt denkt als die Wirkung einer höhern Kraft, d. i. einer Kraft, die größer sey als die in der Weltabtheilung, in welcher das Wunder geschieht, regelmäßig, nämlich im gewöhnlichen Weltlaufe, wirkende Kraft. Diese höhere Kraft könnte nun entweder eine dieser Weltabtheilung nicht eigentlich inwohnende, ihr also fremde Kraft, ja es könnte überhaupt eine außer- oder überweltliche Kraft und insbesondere Gottes Kraft seyn; es könnte aber auch, in einem weitern Sinne, ein neuer, höherer Erweisungsgrad der Kraft seyn die dieser Weltabtheilung ursprünglich inwohnet. — Es erhellet zugleich in welchem Sinne es nach dieser Erklärung

zu nehmen sey, wenn von einem Menschen gesagt wird, daß er Wunder verrichte oder verrichtet habe.

Eine eigenthümliche Bedeutsamkeit endlich scheint der Wundergedanke zu gewinnen, wenn das Wunder als ein Ereigniß erklärt wird, worin sich die ursprüngliche Herrschaft des Geistes über die Natur, oder auch insbesondere worin sich die ursprüngliche Herrschaft des Menschengeistes über die irdische Natur zeitlich erweise.

155.

Prüfung des Wundergedankens.

Wendet sich nun das Denken prüfend gegen diese Ansichten und Erklärungen: so ergibt sich zunächst, daß die Erklärung des Wunders nach der Wortbedeutung als eines ungewöhnlichen und außerordentlichen Ereignisses darum nicht Stand hält, weil sie für sich allein und ohne weitere Bestimmung keinen festen Begriff gibt. Denn einem Zeitalter, einem Volke, einem Menschen, ist nach dieser Bedeutung etwas ein Wunder was es einem andern nicht ist. Auf diesem Wege entstehet also kein Begriff des Wunders; es wird zur bloßen Meinung. Das Wunder verliert sich dabei gleichsam unter den Augen; es hört auf ein Wunder zu seyn, sobald es mit mehr Verstand und Einsicht betrachtet wird. — Eben so die Erklärung des Wunders als eines für unsere jetzige Naturkenntniß unbegreiflichen Ereignisses. Will man aber nur das schlechthin Unbegreifliche Wunder nennen: so müßte, wenn dieser Begriff der Anwendung fähig seyn soll, dergleichen Wunderbares in dem Lebensbereiche des Menschen vorkommen können, und der Mensch müßte zugleich im Stande seyn zu erkennen, daß es schlechthin unbegreiflich sey. Das könnte nun wohl nichts Anderes seyn, als das was aus der in dieser Weltabtheilung wirkenden Kraft nicht zu erklären wäre. Diese Annahme würde also in die Ansicht der Wunder als der Wirkungen einer höhern Kraft übergehen. Versteht man darunter insbesondere solche Thaten die sich äußerlich als Thaten eines Menschen darstellen, und die doch, der Annahme nach, nicht durch die bloße Menschenkraft verrichtet werden können: so nimmt man

dabei an, daß Gott oder auch wohl überhaupt ein höherer Geist entweder die Kraft dieses Menschen über das Maß der Menschenkraft erhöhet oder durch unmittelbare Zwischenkunft den Willen dieses Menschen zur Ausführung gebracht habe. Bei der Beurtheilung solcher angeblichen Wunderthaten, dergleichen zu allen Zeiten geschehen seyn sollen, wäre aber 1) das absolute Maß der Menschenkraft und das Mittelmaß der Kraft gewöhnlicher Menschen zu unterscheiden. Es wäre dabei 2) die mögliche Mitwirkung anderer Kräfte zu berücksichtigen. Die Kraft des Wunderthäters ist in manchen Fällen vielleicht nur die anregende Kraft. Ueberdieß hätte man 3) zu erwägen, wie schwierig es bei der Unzuverläßlichkeit der gewöhnlichen Erzählungen und bei der Wundersucht vieler Menschen ist, eine Thatsache dieser Art in volle Klarheit und Gewißheit zu setzen. Am wichtigsten aber 4) wäre hierbei die Frage, ob es mit dem rechten Begriffe der göttlichen Weltregierung einstimmig sey, anzunehmen daß Gott einen Menschen eigentlich Uebermenschliches werde verrichten lassen. Soll nicht nach dem Willen Gottes in der Sphäre des Menschenlebens nur das recht Menschliche geschehen? Wäre hier nicht das Uebermenschliche eine Störung der Weltordnung, also ein Widerstreit der Weltregierung Gottes mit sich selbst?

Diese Frage trifft nun aber auch den scheinbar strengen Wunderbegriff, nach welchem das Wunder ein nicht natürliches oder übernatürliches Ereigniß seyn soll, wiefern dabei unter der Natur und dem Natürlichen nicht bloß das dem geistigen Leben gegenüber stehende unfreie Wirken sondern auch das geistige Wirken selbst verstanden wird, wie es ursprünglich von Gott in der Welt gesetzt und also gesetzlich ist. Ein Wunder nach diesem Begriffe wäre also das was überhaupt nicht in der Weise geschähe die von Gott aus in der Welt gesetzlich ist, also nicht nach den Weltgesetzen oder nach der ursprünglichen Weltordnung. Eine solche Annahme scheint aber schon damit nicht zu bestehen daß das Wunder doch immer eine Erscheinung in der Welt ist: denn als solche ist es ein weltliches, also in weltlicher Weise erfolgendes Ereigniß. Sie widerspricht auch der rechten Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, in welcher die gesetzliche Welt-

ordnung als der Ausdruck nicht bloß der zeitlich ersten sondern der ewigen also steten Wirksamkeit Gottes erkannt wird. Sie geht vielmehr aus der Ansicht hervor, welche die Schöpfung von der Erhaltung und Regierung der Welt zeitlich trennet, und welche zugleich die Welt als ein bloßes Werk, nämlich als eine Maschine, von Gott abscheidet, und sie dann obenein für eine unvollkommene Maschine hält in deren Gang Gott bisweilen nachhelfend eingreifen müsse. Es kommt hinzu, daß es die menschliche Erkenntniß zu übersteigen scheint, von irgend einem bestimmten Ereignisse behaupten zu wollen, es sey nicht durch die Weltkräfte und Weltgesetze vermittelt worden. — Denselben Bedenklichkeiten unterliegt der Begriff des Wunders als einer durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit nothwendig gewordenen Gegenwirkung der göttlichen Freiheit.

Man könnte diese Begriffe des Wunders zwar nicht eigentlich als Begriffe, aber als Annahmen dadurch praktisch geltend machen wollen daß man sagt: „Eigentlich ausmachen läßt sich zwar in keinem besondern Falle die Uebernatürlichkeit oder auch die Uebermenschlichkeit einer That; aber es ist Pflicht an solche Wunder zu glauben und durch solchen Glauben das Streben nach Wissen zu beschränken, wenn dieser Glaube nothwendig für den Menschen ist um über den Weg zu seinem wahren Heile sichere Belehrung zu erhalten.“ Aber: der Mensch kann sich der Frage nicht erwehren, ob das was er glauben soll das ist als was er es glauben soll; und diese Frage ist nicht vermessen oder unbescheiden. Es ist vielmehr nothwendig, sich diese Frage bejahen zu können, um mit rechter Zuversicht, also mit innerer Wahrheit zu glauben.

Tiefe Bedeutung aber und Haltung in dem Ursprünglichen des Lebensbewußtseyns scheint der Wunderbegriff zu gewinnen, wenn das Ereigniß, die That, Wunder genannt wird, worin sich der Geist als das was in der Welt der Natur mächtig ist erweiset, worin er sich also nicht im Gegensatze gegen die Natur sondern als die wahre, eigentliche Weltkraft erweiset deren Gebiet und Erweisungssphäre die Natur ist. Es ist wahr daß vor dieser Betrachtungsweise alles Wunder ist was

wahrhaft in der Welt geschieht. Denn jede wahre Wirkung in der Welt, betrachtet nicht nach dem äussern Verlaufe sondern nach der sich darin erweisenden Kraft, tritt aus dem Nichtsinnlichen und eben damit aus dem Geistigen des Lebens vor. Unmittelbar erhellet das von jeder freien That und insbesondere von jeder ursprünglich freien That als einer solchen die in dem Willen des Urgeistes ihren letzten Grund hat. Es gilt aber auch von der Natur, da auch sie von einer Wirksamkeit durchdrungen ist die den Geist als Geisteswirken anspricht. Ueberhaupt, der fromme Sinn nicht nur sondern auch die Wissenschaft befasset die ganze Weltgeschichte aus dem Begriffe der Wirksamkeit des Nichtsinnlichen. Es scheinet also in dieser Betrachtungsweise der Wunderbegriff eben damit daß er aus der Gegensetzung gelöset wird selbst aufgelöset zu werden. Nur zu leicht aber versinkt die Geistesgewißheit und mit ihr die Klarheit und Sicherheit aller frommen Ueberzeugung unter der großen Macht der Sinnlichkeit über das Gemüth der Menschen. Wenn dann Ereignisse eintreten durch welche sie wiedererweckt und belebt wird, Ereignisse durch welche das Leben der Menschen aus einem zeitlichen großen Bedrängnisse und insbesondere aus einem Zustande großer Versunkenheit oder großen Verderbnisses errettet wird: so können diese Ereignisse, als solche in welchen sich die ursprüngliche Kraft des Geistes von neuem und wie unmittelbar erweiset, im Verhältnisse zu den gewöhnlichen Zeitereignissen Wunder genannt werden. Und in diesem Sinne mag auch die Wortbedeutung des Wunders als des Ausserordentlichen und Ungewöhnlichen ihre Gültigkeit behaupten. — Alles Geisteswirken ferner ist in sofern wunderbar als es nicht bloß sinnlich und natürlich, d. i. aus dem in die Sinne fallenden Hergange und als bloße Naturentwicklung zu begreifen ist; und in sofern ist es selbst das Uebersinnliche und Uebernatürliche. Nicht wunderbar aber ist es für den Geist; ihm ist es nur die Bestätigung der Gewißheit, die er mit seinem Wesen aus seinem Urgrunde hat, daß er, der Geist, der Natur mächtig ist.

156.

c) Wie der Mensch von der Wahrheit des Inhaltes einer solchen Offenbarung überzeugt werden könnte.

Es ist der Begriff des Wunders als einer Erweisung der ursprünglichen Geisteskraft in der Zeitlichkeit des Lebens gegen ihr Verderben, welcher nun auch in der Beziehung auf die Frage, ob Wunder den göttlichen Ursprung einer Lehre, mit welcher sie in Verbindung treten, beweisen können, eine große Bedeutung zu gewinnen verspricht. Diese Frage ist aber unter der allgemeinern, nämlich unter der dritten Hauptfrage: Wie könnte der Mensch von der Wahrheit des Inhaltes einer besondern Offenbarung Gottes überzeugt werden? zu befassen.

Unmittelbar — das erhellet zunächst — kann kein Wunder, wenn es als ein äusserlich zutretendes Ereigniß gedacht wird, die Wahrheit einer Lehre beweisen. Denn daß etwas wahr sey, kann durch kein Geschehen dargethan werden, welches nicht selbst diese Wahrheit als ihr Ausdruck, als ihre praktische Erweisung, in sich trägt. Die Erkenntniß ist ihrer Form nach ein Urtheil; die Wahrheit eines Urtheils aber ist bedinget durch ihre Einstimmung zu den Gesetzen des Denkens und durch die Wirklichkeit dessen was gedacht wird.

Aber begründen nicht außerordentliche Ereignisse und Thaten mittelbarer Weise die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre, womit sie in Verbindung stehen? Und sind sie nicht besonders dann nothwendig zur Bewirkung dieser Ueberzeugung, wenn die Lehre von der Art ist, daß ihre Wahrheit an sich von dem menschlichen Geiste nicht zu erkennen wäre? Berechtigen sie nicht zu der Annahme, daß derjenige, der solche Thaten that, oder dessenwegen solche Ereignisse geschehen, im Namen Gottes handeln und reden, also auch die Wahrheit lehren müsse? — Antwort: Sie können und müssen wohl aufmerksam machen auf einen solchen Menschen und seine Lehre; denn der Geist der Kraft ist auch der Geist der Wahrheit. Wenn aber seine Lehre nicht einstimmig wäre mit dem was dem Menschen zufolge seines Wesens, also ursprünglich, gewiß ist: so wäre es dem Menschen-

geiste innerlich unmöglich sie als eine wahre Lehre anzunehmen. Und wenn sie außer oder über der Erkenntnißkraft des Menschengeistes stände, und also mit ihrer Bedeutung nicht in ihn eintreten und sich ihm innerlich als wahr erweisen könnte: so würden die Ereignisse und Thaten, die dabei vorkämen, doch keine innere Ueberzeugung wirken können. Es scheint sich also jenes Urtheil zu folgendem umkehren zu müssen: Wer so göttlich lehrt und lebt, der kann auch wohl wirken aus dem Geiste Gottes! Es wären also bei solchem Leben und solcher Lehre auch Wirkungen der Urkraft des Geistes zu erwarten, und würden, wenn sie sich nun wirklich darstellten, als aus demselben geistigen Lebensgrunde, aus dem solche Lehre und solches Leben hervorgegangen, von selbst zutretend, die Göttlichkeit der Lehre und des Lebens gleichsam als die dabei zu erwartende Umgebung und Einfassung von ihrer Seite, d. i. von aussen her, bestätigen. Das Wesentliche aber der Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre wäre von diesen Thaten und Ereignissen unabhängig. Es muß also diese Ueberzeugung an sich auf eine andere Art begründet seyn.

Sie kann begründet seyn oder vielmehr sich ergeben, sich erzeugen in und mit den Wirkungen, welche eine Lehre auf den Geist und auf das Gemüth und Leben der Menschen hat. Nicht diejenigen Wirkungen also sind hier gemeint, die sich als äussere in der äussern Geschichte darlegen — die Ausbreitung einer Lehre, ihre Herrschaft in vielen Staaten, die große Zahl ihrer Bekenner — sondern vielmehr die Wirkungen auf das innere Leben der Menschen und von ihm aus auch auf ihr äusseres Leben. Das wäre also auch eine Ueberzeugungsbegründung durch Erfahrung, aber von anderer Art als die oben bezeichnete. Es müßte — denn es ist die Religionswahrheit die erfahren werden soll — die Erfahrung seyn, daß durch diese Lehre das von ihr durchdrungene Leben des Menschen zum wahren Leben werde. Es müßte also durch diese Lehre der Geist des Menschen, wiefern er die Kraft und das Bedürfniß des Wissens ist, so angesprochen werden, daß er nun in und mit ihr seinen rechten Ausdruck fände, in ihr also sich selbst nach seinem Wesen, seinem Ursprunge und seinem Ziele, also auch nach seinem Verhältnisse zu Gott und zu

der Welt klar und gewiß würde. Er müßte zugleich, wiefern er der ursprüngliche Lebenswille ist, von ihr aus Aufforderung und Ermuthigung empfangen sich mit voller Kräftigkeit zu erweisen. Es müßten überhaupt alle ursprünglichen Lebensbestrebungen und Lebensbedürfnisse des Menschen von ihr aus eine Einwirkung erfahren, welche ihnen volle Wirksamkeit und Befriedigung verspräche; so daß also in und mit solcher Erfahrung das ganze Leben des Menschen die Zuversicht fassen könnte, durch diese Lehre recht zu sich und zu Gott, und so zur wahren Freiheit und zur Seligkeit zu gelangen.

Solche Erfahrung wäre in der That der lebendige Beweis der Wahrheit und zugleich der Vortrefflichkeit dieser Lehre, d. i. ihrer Angemessenheit zu den ursprünglichen Bedürfnissen des Menschenlebens. Sie wäre nicht etwa bloß ein mittelbarer Grund eine solche Lehre für wahr zu halten, sondern die innere lebendige Selbsterweisung der Wahrheit. Wollte man noch fragen: Wem dann im Leben — welchem Vermögen etwa oder welcher Kraft — erweiset sie sich? so ist zu antworten: Sie erweiset sich dem Geiste. Denn nur dem Geiste, der Vernunft, kann sich Wahres als solches erweisen. Aber dem Geiste im Leben, dem lebendigen Geiste; zunächst also wohl dem Gefühle, aber nur dem Gefühle, welches im Geiste, in der Vernunft steht, und von ihm durchdrungen ist. Ueberhaupt also: der Geist dieser Lehre würde sich in solcher Erfahrung dem Geiste des Menschen als der Geist der Wahrheit erweisen. So wäre diese Erfahrung das Zeugniß des Geistes Gottes für solche Lehre in dem Menschen, und so würde mit ihr von ihr selbst aus eine unüberwindliche Ueberzeugung von ihrem göttlichen Ursprunge in die Seele des Menschen übergehen.

Aber — könnte man weiter fragen — von der Lehre allein aus? Dann müßte ja Jeder solche Erfahrung machen zu dem sie äusserlich kommt. Es muß doch wohl auch der Mensch zuwirken? — Und allerdings ist das anzunehmen. Der Mensch muß sich ihr nicht verschließen sondern offen zuwenden; er muß ihr mit seinem ursprünglichen Lebensbedürfnisse und Lebensverlangen begegnen, um so von sich aus ihrer Göttlichkeit inne werden zu

können. — „Ist das aber nicht eine Anmaßung des Menschen? — ist es nicht die Forderung, daß sich ihm in seinem Leben die Offenbarung Gottes bewähren müsse, daß er sie also von sich aus prüfen könne und dürfe? Und geht nicht auch alles was vorher über die Wunder als übernatürliche Wirkungen und über ihr Verhältniß zur Wahrheit der Lehre gesagt worden ist, von solcher Anmaßung aus? Der Mensch will seinen Geist mit dessen Gesetzen zum Richter über Gottes Werk und Gottes Wort machen. Er bescheide sich, daß Gottes Ordnung über seiner Ordnung, das Gebiet des Heiligen über dem Gebiete des Guten und des Wahren liegt, und daß dort ganz andere Gesetze gelten können als hier. Alles was Gott gefällt ihm aus jenem Gebiete zu offenbaren, hat er blindlings anzunehmen, ohne nach seinem Geiste, seiner Vernunft, d. i. nach den Gesetzen des Wahren und Guten, die in seiner Welt gelten, darüber zu urtheilen. Denn das sind ganz beliebige Formen, an deren Stelle ihm der Schöpfer nach seiner unbedingten Machtvollkommenheit ganz andere hätte geben können. Daß sich aber Gott offenbare erweist sich durch die Wunder, vor welchen und der Lehre die sie einführen des Menschen Geist in gänzlicher Selbstverleugnung sich seiner selbst begeben muß."

Diese Lehre beruhet auf der Annahme einer unbedingten Willkür Gottes statt eines unbedingten Willens, bestehet also nicht mit der Heiligkeit Gottes, und hebt zugleich das Wahre und Gute in der Welt wesentlich auf. Denn es ist zwar richtig, daß das was in der Menschenwelt wahr und gut ist, nicht darum wahr und gut ist weil die Menschen es denken und wollen, sondern weil Gott es denkt und will; ebendarum aber setzt die Annahme, daß Gott die Menschen, auch wohl andere geistige Wesen der Welt, vielleicht so geschaffen habe, daß sie als wahr und gut denken müssen, was ursprünglich nicht wahr und gut sey, also von Gott selbst nicht gedacht und gewollt werde, die Begriffe des Wahren und des Guten und das geistige Leben selbst das in der Welt ist, insbesondere des Menschen geistiges Leben, in den bodenlosen Abgrund der Wesensnichtigkeit. Wie also diese Lehre dem rechten Begriffe der Heiligkeit Gottes widerstreitet, so hebt sie sich selbst

in ihren Folgerungen auf, weil ja dann der Mensch die Offenbarungen aus einem Gebiete, das über dem Gebiete des Guten und Wahren stehen soll, nicht würde vernehmen und verstehen können, da er keine Formen des Vernehmens und Verstehens dafür hätte.

Nicht also durch gänzliche Selbstbegebung und nicht durch ein bloß leidentliches Verhalten kann der Mensch eine Offenbarung Gottes empfangen; sondern: Vernommen, verstanden, überhaupt gedacht werden kann nur wo Geist dem Geiste begegnet; und was aus dem Geiste Gottes kommt, kann von dem Menschengeiste als etwas das aus Gottes Geiste kommt nur darum vernommen und verstanden werden, weil auch des Menschen] Geist aus Gott, und als solcher der ursprünglichen Gottesoffenbarung theilhaftig und dadurch das Göttliche von dem Nichtgöttlichen zu unterscheiden im Stande ist. — Es löset sich hiermit die bisherige Erörterung des Begriffes einer besondern Offenbarung aus der Einseitigkeit, in welche sie dadurch eingegangen war daß dabei dieser Begriff dem Begriffe der ursprünglichen Offenbarung Gottes entgegengestellet wurde. Sie löset sich indem die Nothwendigkeit erkannt wird, den Begriff einer besondern Offenbarung Gottes von dem Begriffe der ursprünglichen Offenbarung Gottes aus aufzufassen und ihn dadurch in den Begriff des Lebens zurückzusetzen, wie es in seiner Zeitlichkeit erlöset wird.

157.

Daß eine besondere Offenbarung weder Vernunftwidriges noch Uebervernünftiges enthalten könne.

Das hat sich schon ergeben: nämlich in und mit der Auffassung des Begriffes einer besondern Offenbarung in den Begriff der ursprünglichen Offenbarung, wenn anders die Vernunft als der Geist aus Gott im Menschen und ebendamit als das im Menschen begriffen wird, was die ursprüngliche Gottesoffenbarung in sich trägt. Es bedarf aber diese Folgerung einer genauern Auseinandersetzung.

Eine besondere Offenbarung Gottes kann 1) nichts **Vernunftwidriges** enthalten, und zwar nicht allein nichts formal Vernunftwidriges, d. i. nichts was nicht gedacht werden kann,

weil es sich selbst im Denken aufhebt; sondern auch nichts real Vernunftwidriges, d. i. nichts was dem widerspricht was als ursprünglich wahr und gut erkannt wird. Sonst müßte der Geist der Wahrheit sich selbst widersprechen können, oder die Vernunft nicht der Geist aus Gott im Menschen seyn.

Sie kann 2) nichts eigentlich Uebervernünftiges enthalten. Denn dafür hätte der Mensch keine Vernunft, also keine Vernehmungs- und Fassungskraft. Es würde ihm also dadurch nichts offenbar; was solcher Art offenbart werden sollte, bliebe für ihn bloßes Wort, ja nicht einmal Wort sondern bloßer Schall oder bloßes Zeichen, ohne alle Bedeutung. Da könnte also auch kein Glaube Statt finden. Denn um etwas glauben zu können, muß man doch sagen und denken können was man glaubt oder glauben will. Es ist also eine übervernünftige Wahrheit ein Ausdruck ohne alle Bedeutung für den Menschen. Auch könnte dann die Vernunft des Menschen nicht der Geist aus Gott seyn, welcher als Erkenntnißkraft die Kraft ist an des Menschen Stelle in der Welt zu wissen was da gewußt werden kann und soll.

Wollte man sagen, die Vernunft nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit möge das wohl seyn, aber sie sey in zeitliches Verderben gerathen, sey schwach geworden und verkehrt: so ist schon erkannt worden, daß sie doch nicht dem Wesen nach verderbt, nicht als Kraft untergegangen seyn kann, weil sonst der Mensch nicht mehr Mensch wäre. Vielmehr, weil sie mit zeitlichen Verkehrungen zu kämpfen hat, so muß sie mit ihrer Wahrheit im zeitlichen Leben emporstreben; und weil sie in Wahrheit da ist, als die Kraft aus Gott im Menschen, so kann sie emporstreben, kann nach Erlösung aus der Befangenheit und aus dem Irrthum streben, und dieses Streben kann nicht unwirksam, nicht ohne Erfolg seyn. — „Gut! — könnte man nun erwidern — aber dieses Streben, dieses Sehnen, soll, selbst vernünftiger Weise, nur darin bestehen, daß sie nach dem Lichte, nach der Belehrung aus Gott verlange, und diejenige, die ihr zu Theil wird, ohne selbst urtheilen zu wollen, hinnehme. Denn sie ist selbst nur der Sinn, das Vernehmungsvermögen, die Empfänglichkeit für das Unbedingte und Heilige als für ihren eigenthümlichen Gegenstand.

Ihr Gegenstand muß sich ihr geben. Er wird eben dadurch anerkannt daß er gefunden wird, weil nur er von der Vernunft vernommen wird, da sie nur für ihn die Vernehmungsform ist. Und so vereinigt sich's, daß alle Religionserkenntniß vernünftig seyn muß und doch nur durch äussere Offenbarung Gottes dem Menschen zu Theil werden kann." — Darauf ist zu antworten: Es läßt sich allerdings annehmen, so lange es um bloße Worterklärung gilt, daß die Vernunft nur Sinn sey. Damit aber kann man behaupten wollen: entweder daß überhaupt kein Geist, als Selbstthätiges, im Menschen sey; oder daß sein Geist von seiner Vernunft verschieden sey. In jenem Falle wäre das Wesen des Menschen nicht anders zu denken denn als eine mit gewissen Formen des Empfangens gebildete Materie; und was geistiges Leben des Menschen genannt wird, wäre nur das Wirken des Aufgenommenen in diesen Formen. Dann also überhaupt kein Wissen und kein Glauben! In dem zweiten Falle aber wären nur die Worte verändert; und es würde dann, was von der Vernunft gesagt worden, von dem Geiste gelten.

„Nicht ein höherer Sinn ist die Vernunft — könnte man von einer andern Seite her sagen —; sie, oder der Geist in engerer Bedeutung, ist vielmehr ein höheres Denken, ist das Höchste im Denkvermögen. Als solches aber steht sie in der Seele neben dem Herzen, neben dem Gemüthe, das den Sinn oder das Gefühl für das Höhere, Uebersinnliche, und mit ihm die Kraft des Glaubens an dasselbe hat. Was das Gemüth mit diesem Sinne oder Gefühle vernommen und mit dieser Kraft ergriffen hat, das ist das ihm Offenbarte, sey es von dem Innersten aus, oder von aussen her, oder von beiden Seiten aus in Verbindung; es ist der Inhalt der Religion des Menschen. Ihn soll die Vernunft, der Geist des Menschen, nicht antasten, nicht wie ein Gemeines behandeln, womit sie schalten dürfte als mit einem ihr Zugehörigen, in ihren Dienst Gestellten: sondern nur mit Scheu soll sie sich ihm nähern, ob sie es vielleicht zu fassen, in Gedanken zu setzen vermöge, und soll sich nicht anmaßen zu verwerfen was sie nicht denken kann. Denn ihr kommt überhaupt kein Urtheil zu über die Wahrheit oder Unwahrheit des Glaubensinhaltes!"

Nach dieser Lehre gäbe es allerdings keine Religionswissenschaft. Steht denn aber in Wahrheit das Gemüth als ein Vermögen zu fühlen und von dem Gefühle aus zu glauben neben der Vernunft als dem denkenden und wissenden Geiste? Ist nicht in dem Glauben eine Ueberzeugung? und nicht in aller Ueberzeugung ein Fürwahrhalten? Und ist ein Fürwahrhalten möglich ohne Denken? Vielleicht als ein unmittelbares Fürwahrnehmen ohne ein bewegtes Denken; aber eben als solches ist es, wenn es, wie im Glauben im engern Sinne, zweifellos ist, ein Gewißseyn, und in diesem Sinne ein Wissen. Nun aber ist das Wissende im Menschen sein Geist, seine Vernunft. Sie weiß glaubend, sie hat und hält mit Zuversicht den Glaubensinhalt; aber vorerst noch undeutlich, innerlich noch ununterschieden. Wenn nun das Bedürfniß der Deutlichkeit in ihr entstehet — und es entstehet in ihr nicht zufällig sondern aus ihrem Wesen selbst, so wahr sie Geist ist — so erweiset sie sich in der Bewegung des Denkens, und diese ihre Bewegung, die Verstandesthätigkeit, durchdringet unterscheidend, läuternd, sichtend, also auch ausscheidend das zufällig Eingetretene, ihren Glaubensinhalt. So ist es die Vernunft, der Geist selbst, welcher seinen Glaubensinhalt als den seinigen von sich aus in Wissenschaft setzt (60). Immer also muß die Vernunft, oder, wenn man dieses Wort nicht mag, der Geist des Menschen zuwirken, auf daß Religionserkenntniß durch Gott in ihm entstehe. Er wird das Aeussere, das ihm dargebotene wird, zu verstehen, wird sich's zu deuten suchen; und er kann sich's nur deuten zugleich von sich, von dem eignen Wesen und Grunde aus.

„Wohl muß er zuwirken — könnte man dagegen sagen — aber darum kann er sich doch nicht Alles deuten, kann nicht Alles was das Gebiet der Religion befaßt, ja das Wesentliche der Religion nicht, erkennen. Denn er ist doch nur menschlicher Geist; die Vernunft — um zu diesem Ausdrucke, weil er in dieser Wendung der gewöhnlichere ist, zurückzukehren — ist nur die menschliche, ja in jedem Menschen eine menschlich individuelle Vernunft, nicht die göttliche, nicht die allgemeine. Darum ist sie in der Erkenntniß auf das beschränkt was des Men-

schen, ja was des einzelnen Menschen Lebenssphäre umfasset, auf das Niedere, das Irdische. Das Höhere kann sie nur glauben, und soll es glauben wenn es sich unwidersprechlich verkündet, oder wenn solches Glauben sittlich nothwendig ist!" —

Es ist wahr, des Menschen Vernunft ist als solche die menschliche Vernunft; aber ist sie darum von der göttlichen abgeschieden? Dann wäre auch das Verstehen des Göttlichen nicht möglich, welches selbst zum Glauben nothwendig ist; und dann hätte der Mensch auch keine negativen Ideen des Höhern, die im Glauben eine positive Bedeutung bekommen könnten. Ist sie aber nicht abgeschieden von der göttlichen Vernunft: so ist auch ursprünglich ein Wissen in ihr von Gott, welches zeitlich klar werden kann. — Ferner: Die menschliche Vernunft wäre überhaupt nicht Vernunft, wenn nicht das Wesen aller Vernunft auch in ihr wäre; das Wesen aber aller Vernunft ist die Urvernunft, die göttliche Vernunft: sie ist also auch in der menschlichen. Des Menschen Vernunft ist die Urvernunft in Menschenweise. Ebendarum weiß des Menschen Vernunft von der göttlichen Vernunft, weil seine Vernunft Vernunft ist. — Sie ist also doch nicht selbst die göttliche Vernunft? Gewiß nicht! Sondern als menschliche ist sie die Vernunft in dieser Weltabtheilung und nach aussen zu für diese Weltabtheilung in welcher der Mensch steht, und ist dadurch eine eigenthümliche und in dem Umfang ihrer Erkenntniß der Weltdinge beschränkte Vernunft. — Sie ist ferner allerdings in jedem einzelnen Menschen individuell beschränkt, durch die besondere Eigenthümlichkeit seines Lebensdaseyns und durch seine Stelle in der Menschenwelt. So auch in jedem besondern Volke und in jeder besondern Zeit. Aber des einzelnen Menschen, des besondern Volkes und Zeitalters Vernunft, sein Geist, stehet doch in der Vernunft, in dem Geiste, welcher der Geist aus Gott in der Menschenwelt und als solcher die Menschenvernunft ist; und so vernimmt dieser Geist auch durch den einzelnen Menschen hin sich selbst in seinen Offenbarungen und Bestrebungen. Wie die menschliche Vernunft zu der göttlichen, so verhält sich die Vernunft des Einzelnen zu der menschlichen Vernunft selbst. Es ist diese, die eine, ursprüngliche Menschenvernunft, die in jeder

individuellen das Wesen ist, und das Bedürfniß hat in jeder lebendig zu seyn. Daher weiß sie in jedem Menschen, daß sie mit der Vernunft keines andern Menschen in Widerstreit seyn kann; und darum würde sie, wenn sie in allen recht lebendig wäre, obgleich überall individuell bestimmt, sich doch in voller Harmonie der Urtheile und der Bestrebungen als die eine und allgemeine auch äusserlich erweisen.

Nichts also kann die Vernunft vernehmen oder annehmen, was über sie selbst, ihrem Wesen, ihrer Kraft nach, wäre. Dergleichen ist gar nicht für sie. Wohl aber kann ihr eine Lehre dargeboten werden, welche über der zeitlich gegenwärtigen Entwicklungsstufe ist, die sie in einem Menschen, einem Volke, einem Zeitalter erreicht hat. Diese Lehre ist ihr dann als eine solche, deren Vernehmungskraft oder Begriffskraft sie ist, und nur als eine solche, Aufforderung und Erregung zur weitern Entwicklung, Aufforderung nämlich, dem Dargebotenen so weit mit ihrer innern Fassungskraft zu begegnen, bis sie es von sich aus wahr finde. Eine solche Lehre erhebt also nicht die Vernunft über sich selbst, aber sie fördert ihre zeitliche Selbstverwirklichung. Und das ist das Großziehen der Menschenvernunft in der zeitlichen Wechselwirkung des geistigen Lebens. Darum auch wird sie sich als Vernunft in keinem Einzelnen vereinzeln wollen; wird sich vielmehr in Jedem von ihren Erweisungen in Andern aus zu nähren und zu stärken, und sich so möglichst in Allgemeinheit zu setzen suchen. So wird sie mit Recht alle geschichtlichen Geistigungsbestrebungen des zeitlichen Menschenlebens in sich aufnehmen und sie sich als ihre zeitlichen Wirkungen, folglich als ihr Eigenthum zueignen. Zugleich wird diese Vernunft, die das Wesen aller individuellen Menschenvernunft ist, in dem Menschen ihr eignes Wesen von seinem Grunde aus als Gottes Kraft an dieser Stelle in der Welt, und ihr ursprüngliches Streben als Gottes Gesetz in der Menschenwelt begreifen. So wird sie vorzüglich diejenigen Erweisungen des zeitlichen Geistigungsbestrebens des Menschenlebens, in welchen sein ursprüngliches Wesen mit vorzüglicher Klarheit und Kräftigkeit vorgetreten ist, als Wirkungen des Geistes Gottes, der ihr Wesen ist, erkennen.

Das also ist die Erkenntniß und der Beweis der Wahrheit einer Lehre als einer göttlichen Offenbarung, daß sie als die ursprüngliche Wahrheit des Geistes, welcher aus Gott der Geist des Menschenlebens ist, erkannt werde. Darum auch tritt sie in die Seele des Menschen, dem sie zuerst zu Theil wird, in und mit dem Zustande der Begeisterung ein. Denn der Geist, der das Wesen seiner Seele ist, und durch ihn Gottes Geist, erweiset sich dann von seiner ewigen Tiefe aus dem zeitlichen Bewußtseyn seiner Seele. Das ist aber nicht ein Hinausversetztwerden aus des Menschenlebens Standpunct, sondern ein Sichselbstklarwerden der Seele in ihrem Standpuncte von der Geistesurtiefe aus, in welcher sie steht und von welcher aus sie ist was sie wesentlich ist.

158.

Von der sich selbst überlassenen Vernunft, und von dem Streite zwischen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus.

Es ergibt sich aus diesen Erörterungen 1) was von der Frage zu halten sey, was die sich selbst überlassene, also die von Gott verlassene oder die bloße menschliche Vernunft vermöge und nicht vermöge. Sie vermag nichts, weil sie nichts ist! Die ganze Frage hat keinen Sinn. Denn Gott, von sich aus, verläßt nie den Menschen, überläßt ihn nicht sich selbst; das zu denken und anzunehmen widerstreitet dem Wesen der Religion, da ja eben in und mit ihr, wenn sie im Leben des Menschen und nicht in seinen bloßen Gedanken ist, der Mensch die Gewißheit hat nicht von Gott verlassen zu seyn. Wenn aber und wiefern der Mensch sich von Gott abwendet, so und sofern ist nicht die Vernunft sondern die Unvernunft in ihm, und die freilich vermag nichts Vernünftiges. Eben so die bloße menschliche Vernunft, wenn sie als etwas gedacht wird, das der Mensch in Abscheidung von Gott für sich habe.

Es ergibt sich 2) was von dem Streite zwischen dem sogenannten Supernaturalismus und dem sogenannten Rationalismus zu halten sey. Beide, recht gefaßt, stehen sich nicht entgegen; sondern der Rationalismus, d. i. die wissenschaftliche Religionserkenntniß, oder die Lehre daß der Mensch durch die Vernunf

als den Geist der die Erkenntnißkraft aus Gott in der Menschenwelt ist, zur Religionserkenntniß gelange, trägt den Supernaturalismus in sich. Er trägt ihn in sich erstlich der Wortbedeutung dieses Ausdrucks nach, da die Religion nicht etwas Natürliches oder Sinnliches, sondern etwas Geistiges, Uebersinnliches ist, und da die Religionserkenntniß, wie alle wahre, tiefere Erkenntniß, nicht aus der Natur als dem Aeussern, dem Sinnlichen, der Erscheinung, sondern aus dem Geiste, der über der Natur ist, sich erzeugt. Er trägt ihn in sich zweitens, wenn unter dem Supernaturalismus überhaupt die Lehre verstanden wird, daß sich Gott geschichtlich offenbare, da sich die Vernunft, der ursprüngliche Geist des Menschen, und mit ihm die ursprüngliche Religion allerdings nur geschichtlich, d. i. durch ihre in das zeitliche Menschenleben eintretende und darin fortgehende Wirksamkeit erweisen und verwirklichen kann.

Auseinander fahren beide Begriffe ohne eigentlich in Gegensatz zu treten, wenn der Supernaturalismus nur auf die Begebenheiten bezogen wird, welche das zeitliche Eintreten gewisser Lehren begleitet haben, der Rationalismus aber auf die Kraft diese Lehren zu erkennen.

Einseitig aber und in ihrer Einseitigkeit unwahr sind beide, wenn sie in Gegensatz treten. Der Rationalismus ist dann die Lehre daß der einzelne Mensch bloß von sich aus, ohne alle Hülfe von aussen her und insbesondere ohne alle Zuwirkung geschichtlicher Religionslehren, also durch seine abgesonderte Geistesthätigkeit zu einer genügenden Religionserkenntniß und nur auf diese Weise zu einer zuverlässigen Religionswissenschaft gelangen könne. Der Supernaturalismus hingegen behauptet dann, daß nur von aussen her, nämlich durch eine besondere geschichtliche, im strengsten Sinne wunderbar in die Welt eingetretene Offenbarung die rechte Religionserkenntniß möglich geworden sey.

Beide Lehren sind in dieser Einseitigkeit doch noch einer gewissen Wissenschaftlichkeit fähig; jene, in allgemeinen Begriffen, diese, in einer historischen Theologie mit Zuziehung des formalen Verstandes. Ganz unwissenschaftlich aber, seicht und flach ist der sogenannte Rationalismus, der nichts weiter ist als ein allzeit

fertiges Absprechen über alle Religionslehren und ein entschiedenes Abweisen aller Anmahnungen zum tiefern Nachsinnen und Verstehen, von dem sogenannten gemeinen Menschenverstande aus, als einem völlig zulänglichen Urtheilsvermögen das der Mensch von sich aus habe; nicht minder der sogenannte Supernaturalismus, der nichts weiter ist als ein starres Halten an einer Kirchenlehre, als einer von aussen her verordneten Lehre, mit Verzichtleistung auf Ueberzeugung aus dem Geiste. Beide Verfahrungsarten — innerlich glaubensleer wie wissensleer — entspringen hauptsächlich aus Geistesträgheit in Verbindung mit dem Hange des Verstandes zum Gegensetzen.

159.

Nothwendigkeit der Haltung dieser Erörterungen in dem Begriffe der von Gott und von der Welt nicht geschiedenen Menschenlebendigkeit.

Bei allen diesen Fragen hat man sich zu hüten, daß man den Menschen nicht von der Aussenwelt und von Gott abscheide, aber auch seinen innern Geist und sein eigenthümliches Wesen nicht aufhebe. Denn der Mensch ist Mensch, hat sein eigenthümliches Wesen, da er nicht das Urleben und nicht allgemeines Leben sondern eine Kraft aus Gott ist, die gerade *diesen* Standpunct einnehmen, in *dieser* Stelle der Welt sich einstimmig zum Ganzen erweisen und entwickeln soll. Darum kann und soll der Mensch nur das seyn und werden, was Gott will daß in dieser Weltstelle sey und werde; das aber kann und soll er ganz werden. Er kann und soll es werden aus Gott; er kann und soll es werden mit Wissen und Willen. Darum will er es werden als ein vernünftiges Wesen. Denn seine Vernunft, *sein Geist*, ist sein Leben wiefern es wissend und wollend aus Gott sich seines Weltstandpunctes ermächtiget und so in sein rechtes und volles Daseyn eintritt. Das geschiehet *aus Gott*; und zwar nicht bloß mittelbarer Weise, als durch Entwicklung einer in einem gewissen Zeitpuncte, etwa anfangs, von Gott in den Menschen gelegten Anlage, die selbst wieder als ein Ungeistiges gedacht wird, wenn sie sich entweder maschinenmäßig oder bloß natürlicher Weise entwikkeln soll; sondern immer auch unmittelbarer Weise, da des Men-

schen Geist nicht von Gott abgeschieden sondern ihm unmittelbar gegenwärtig ist, als Geist aus Gott in Gott stehend. Dieses Verhältniß gilt als das ursprüngliche für jede Zeit. Darum kann und soll der Mensch jederzeit aus Gott leben; und jederzeit erweiset sich Gottes Wirksamkeit in ihm, wenn und wiefern er sich nicht von Gott abwendet. Da sie sich aber in ihm nur zur Bewirkung dessen erweiset was das Leben in dieser Weltstelle, worin der Mensch stehet, seyn soll, so läßt sie den Menschen nur Menschliches wollen, thun und erkennen; befähigt ihn aber nicht allein sondern treibt ihn auch und fordert ihn auf, recht und ganz das Menschliche zu wollen und zu thun und zu erkennen. Sie erweiset sich also in ihm nur durch seine Vernunft und als seine Vernunft, nur durch seinen Geist und als sein Geist der aus Gott ist.

Wiefern sie sich insbesondere in der Erkenntniß erweiset, sofern heißt sie Offenbarung. Die Offenbarung ist immer in dem Menschen; ist in jeder Vernunfterkenntniß, in jeder Erkenntniß worin dem Menschen das Ursprüngliche, oder das Entsprungene aus dem Ursprünglichen klar und gewiß wird. Denn das ist Erkenntniß nicht aus bloßen Gedanken oder Gedankenverbindungen, sondern eine solche worin sich dem zeitlichen Menschenbewußtseyn das eröffnet, was, unabhängig von seinem beliebigen Denken, wesentlich ist. Vorzüglich aber heißt sie dann Offenbarung, wenn sie den Menschen über Gott und über sein Verhältniß zu Gott und über das Ganze seiner Lebensbedeutung in Klarheit setzt.

Da nun das jetzt zeitliche Lebensbewußtseyn der Menschen durch die Macht der Sinnlichkeit und der Willkür so leicht und so oft hierüber in Dunkelheit und Verkehrtheit fällt; und da doch das Leben der Menschen zugleich ein ursprüngliches Bedürfniß hat, hierüber in Klarheit und Sicherheit zu seyn: so heißt es Offenbarung im besondern Sinne, wenn in der herrschenden Dunkelheit und Verkehrtheit des zeitlichen Bewußtseyns ein ursprüngliches Licht aufgeht und wie eine aus dem Uebersinnlichen vorgetretene Sonne die Nacht des irdischen Lebens erhellet. Das geschieht dann in Einheit und ungeschieden durch den Geist Gottes und durch den Geist des Menschen. Es kommt nämlich

solche Offenbarung von der Lebenstiefe und Lebensmitte her, wo des Menschen Leben in unmittelbarer Einigung mit Gott steht, also von dem Lebenspuncte her, durch welchen hin Gott sich in dem Menschen erweiset und in welchem und von welchem aus der Mensch in und aus Gott lebt; durch welchen hin Gott sich dem Menschen offenbaret und in welchem und von welchem aus der Mensch von Gott weiß. So also kommt alle Offenbarung Gottes aus Gott und zugleich aus dem Geiste des Menschen, nämlich nicht als aus einem solchen den er für sich hätte, in Abscheidung von Gott, sondern als aus einem solchen der mit seinem Wesen in Gott steht, und sich darum von Gott aus als das was er ursprünglich ist und zeitlich seyn soll in der äussern Menschenwelt verwirklichen, und insbesondere auch als das Wissen von Gott in das zeitliche Lebensbewußtseyn vortreten kann.

160.

Der Offenbarungsbegriff als der Religionsbegriff.

So bestätigt es sich daß jede besondere Offenbarung Gottes von der ursprünglichen Offenbarung Gottes aus als eine ihrer Erweisungsarten und Erweisungsstufen zu begreifen ist; und so gewinnet der Offenbarungsbegriff die Einheit wieder, welche durch den Gedanken des Gegensatzes besonderer Offenbarungen unter sich und gegen die ursprüngliche Offenbarung aufgehoben zu seyn schien. Es ergibt sich zugleich, daß die Behauptung, die Annahme einer Offenbarung Gottes setze die Ueberzeugung von Gottes Daseyn voraus, entweder nur von besondern Offenbarungen als solchen zu nehmen ist, da sie die ursprüngliche voraussetzen, in ihr stehend; oder nur von dem Gedanken der Offenbarung. Denn er setzt nicht zwar eigentlich das Daseyn, aber den Gedanken des Daseyns Gottes voraus. Die wirkliche Offenbarung Gottes aber ist wesentlich Gottes Erweisung selbst, seine Selbstbethätigung in der Welt. Es wird in ihr von Gott gewußt durch seine Offenbarung. Sie ist der einzige ursprüngliche, alle andere Beweise umfassende Beweis des Daseyns Gottes. — Es ergibt sich damit ferner das Verhältniß des Offenbarungsbegriffes zu dem Religionsbegriffe. Jener steht in diesem als ein wesent-

licher Bestandtheil, da die Religion das Wissen von Gott in sich trägt. So wird die Offenbarung auch in ihrer zeitlichen Wirksamkeit als ein Theil der Erlösung von der Religion befasset, da sie des Menschen zeitliches Lebensbewußtseyn aus der Befangenheit im Sinnlichen und Willkürlichen befreiet und es in Klarheit und Wahrheit setzt.

Es ist aber keineswegs nothwendig den Offenbarungsbegriff in dieser Beschränktheit zu halten. Denn Gott offenbart sich nicht bloß in der Erkenntniß, nicht bloß durch die Erleuchtung des Verstandes; er offenbart sich in dem ganzen Leben. In diesem umfassendern Sinne genommen ist die Offenbarung Gottes die Erlösung selbst, die ganze Erlösung. Sie ist es als die Wirksamkeit überhaupt des ewigen Geistes in dem zeitlichen Leben der Menschen; als die ursprüngliche Geisteswirksamkeit, welche die Geschichtlichkeit der Religion von Gott aus beseelet, und sie durch die Mannichfaltigkeit ihrer Richtungen und Stufen hin ihrer zeitlichen Vollendung zuführt, das ganze Leben der Menschen von dem Ewigen aus heiligend und beseligend. Nicht bloß das Vortreten des ursprünglichen Wissens ist ihre Wirkung, sondern auch das Vortreten der ursprünglichen Freiheit in die zeitliche Beschränktheit, der ursprünglichen Geradheit in die zeitliche Verkehrtheit, der ursprünglichen Kraft in die zeitliche Schwäche, und der ursprünglichen Liebe in die zeitliche Getrenntheit; überhaupt das Eintreten des Ursprünglichen des Menschenlebens in zeitliche Wirklichkeit. So ist sie die Verwirklichung des Reiches Gottes im Lebensgebiete des Menschen. Das ist die Idee der Offenbarung. Sie ist die Religion selbst in ihrer vollen Wirksamkeit im zeitlichen Menschenleben.

Diese Offenbarung trägt die ganze Zeit des Menschenlebens in sich, und durchdringet sie mit der Ewigkeit. Sie hat das Menschengeschlecht auf seinem jetzigen düstern und mühsamen, bald an Abgründen hinlaufenden bald in Steppen verlorenen Gange hülfreich geleitet, und wird es fernerhin geleiten. Sie hat das Menschenleben gegeistiget, und wird es fernerhin geistigen. Durchhin erstlich und überall hat sie mit geheimer, aber stets unmittelbar gegenwärtiger Kraft das ganze Menschenleben in allen seinen Zei-

ten und Völkern durchdrungen, und es gehalten, daß es nicht zergangen ist in Eitelkeit und nicht entwürdigt ist zur Thierheit. Denn ihre Wirkung ist es, daß in allen Zeiten und in allen Völkern das Gute für gut, das Böse für bös gegolten, daß nirgends und niemals, wie groß auch das herrschende Verderben gewesen, das Böse Ruhm gebracht und öffentlich geboten, das Gute aber Schande gebracht hat und öffentlich verboten worden ist. Ihre Wirkung ist die Ahnung der Gottheit und ihrer Heiligkeit, und mit ihr die Scheu vor dem Frevel, welche auch der rohern Völker Gemüther mit großer Macht beherrscht. Ja ihre Wirkung sind alle die edlern Geistesbestrebungen, in welchen die Menschen nicht der sinnlichen Lust fröhnen, vielmehr oft mit Entsagungen und mit Opfern, mit Anstrengungen, Mühseligkeiten und Gefahren die höhern Zwecke des Lebens verfolgen, welche aus den Bedürfnissen der Wahrheit und der Tugend hervorgehen. Denn darin erweiset sich der ursprüngliche Geist des Menschen, der Geist den er nicht aus sich und aus der Welt, sondern aus Gott dem Urgeiste hat. Und überall her umfänget den Menschen diese Offenbarung auch von aussen, und spricht ihn bald klar bald verhüllet, doch immer verständlich an, wenn er sich ihr nur mit einem von der Tiefe her empfänglichen Gemüthe zuwendet. Am deutlichsten spricht sie ihn an durch die Menschen, in denen der Geist lebendig ist. Denn der Geist gibt dem Geiste das Zeugniß des Geistes.

Es ist zufolge der allgemeinen Weise des geistigen Wirkens in der Zeit zu erwarten, daß die Kraft dieser das ganze Menschenleben geistigend und beseligend durchdringenden Offenbarung in einzelnen Zeiten, hier oder da, mit größerer Wirksamkeit als gewöhnlich vorgetreten seyn, sich für das zeitliche Bewußtseyn der Menschen bemerklicher erwiesen haben werde; und diese ihre besondern Erweisungen sind dann die wirklichen Offenbarungen im engern Sinn. Sie sind die Offenbarungen der einen ursprünglichen, immer fortwirkenden Offenbarung. Sie werden immer dann eingetreten seyn, wann es am höchsten Noth war. Denn wenn das Menschenleben tief in den Strom und die Strudel der Zeitlichkeit geräth, so entsteht in den Menschenseelen, da doch

die Ahnung ihrer höhern Abkunft noch in ihnen ist, ein Zagen daß sie gänzlich vergehen möchten in Nichtigkeit, und ein Bangen um Hülfe, um Rettung. Und dann erweist sich der aus Gott ewige Geist des Menschenlebens mit seiner ursprünglichen Kraft in der Zeitlichkeit. Es tritt dann das Bewußtseyn wieder in die zagenden Seelen, daß sie Gott verbunden sind; und mit diesem Bewußtseyn Ermuthigung und Kräftigung aus tiefem Lebensgrunde. Nun verzweifeln sie nicht, fühlen sich nicht hingegeben, verlassen und verstoßen von Gott; sondern sie wenden sich mit Vertrauen zu ihm, mit neuer Kraft aus ihm sich in ihm haltend. So tritt mit der Lebenswahrheit Lebenszuversicht zurück; das zeitliche Leben der Menschen fühlt sich gerettet, erlöset; und wie ein Haltungspunct für Millionen Seelen in der Lebenswahrheit und Lebenszuversicht stehet nun da in der Zeit diese Offenbarung des Ewigen.

Anzunehmen ist ferner, daß in verschiedenen Zeiten und Völkern mehrere solcher besondern Offenbarungen in solchen Weisen erfolgt seyn werden, wie es das Bedürfniß der verschiedenen Zeiten und Völker erforderte, als Rettungsmittel, Haltungspuncte, nicht des ganzen Menschengeschlechts sondern einzelner Zeitalter oder Völker. Zugleich aber ist es nicht allein denkbar, sondern auch zufolge der Erkenntniß des Verhältnisses des Ewigen zum Zeitlichen zu erwarten, daß sich die ursprüngliche Offenbarung nicht bloß in beschränkter Angemessenheit zu den vorübergehenden Bedürfnissen einzelner Zeiten und Völker erweisen werde, sondern daß sie auch so wie sie die Erlösungskraft des ganzen Menschengeschlechts in aller Zeit ist, also mit ihrem ganzen ursprünglichen Wesen, irgend wo und irgend wann in die Geschichte des Menschenlebens eingetreten sey oder eintreten werde. Und das dann wäre die geschichtlich gewordene Religion selbst, in welcher, als in der alle einenden und verklärenden Mitte, jede besondere geschichtliche Religion findet was sie eigentlich wollte. In und mit ihr wäre die volle Kraft des ewigen Lebens eingetreten in die Zeitlichkeit der Menschengeschichte; und so hätte alles ursprüngliche Streben der frühern und der spätern Zeiten in ihr seine Sammlung und von ihr aus seine Haltung. Nicht eine zweite,

zeitliche Schöpfung aber wäre die heiligende und beseligende Wirksamkeit solcher Offenbarung — als wäre eine erste, die ursprüngliche, nur Naturschöpfung gewesen — sondern die volle Erweisung der einen, ewigen, alle Zeit durchwirkenden ursprünglichen Geistesschöpfung.

161.

Grundzüge einer Uebersicht der bisherigen zeitlichen Verwirklichung der Religion.

Auf daß nun der Begriff der Religion, wie er sich in allgemeiner Betrachtung ergeben hat, nicht über der Wirklichkeit der Religion schweben bleibe, sondern sich in sie senke und sie zugleich in sich auffasse, und sich dadurch als ein geistiges Wesen welches Daseyn hat erweise: so muß sich die Betrachtung dem Fortgange der zeitlichen Selbstverwirklichung der Religion zuwenden, jedoch nur so weit als zu der Erkenntniß der geschichtlich wirklichen Wahrheit des Religionsbegriffes nothwendig ist, die Ausführung der Geschichte der Menschheit von ihrem Standpuncte aus als ihr zugehörig überlassend.

Durchdrungen von Gottesahnung war das Gemüth der ältesten Familien und Völker, und ihr Leben durchdrungen von Gottesverehrung; Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende lang. Ihre Lebensgewißheit stand in der Gottesgewißheit, ununterschieden; darum ging ihre ganze Lebenseinrichtung und Lebensordnung von der Religion aus. Naturreligion war ihre Religion und zugleich Geistesreligion; denn Natur und Geist waren noch nicht geschieden für ihr Bewußtseyn. — Asien war der urälteste Sitz der Religion; besonders vielleicht das Gebirgsland im Norden von Hindostan.

Mit der Entwicklung des Menschenlebens zur Daseynsmannichfaltigkeit und ihrer Ausbildung zu verschiedenen Haupteigenthümlichkeiten entwickelte und bestimmte sich auch die Religion im zeitlichen Menschenleben zu mehreren Formen.

Im Osten Asiens einigte sich der Verehrung des höchsten Gottes die Verehrung untergeordneter Schutzgötter; und durch diese Vermittlung trat da die Religion ordnend in das äussere

Leben ein. In der Speculation aber wurde sie zu einer Lehre von der Entstehung der Welt aus einem ewigen unergründlichen Urwesen durch eine sich aus und in ihm erzeugende Mannichfaltigkeit. Aus der Weltseele, einer ätherischen Substanz, kommen die Seelen der Menschen, und kehren, wenn sie gut bleiben, in dieselbe zurück. — Zu dieser Lehre trat später, die alte praktische Religion erneuernd, eine in ihrem Princip reine und das äussere Leben verständig ordnende Sittenlehre.

Im Süden, in Hindostans üppiger Naturfülle, wurde der einfache Sinn der ersten Religion in dem müßigen beschaulichen Leben eines bevorrechteten Standes zu mannichfaltigen phantastischen Speculationen über das Vortreten der Welt aus dem Urgrunde der Gottheit ausgebildet, die sich im Volksleben in mehrern Stufen und Richtungen zu einer unendlichen Menge nur dem Geweiheten verständlicher Symbole versinnlichten. So wurde im Monotheismus ein vieltausendfältiger Polytheismus ausgeboren. Daher auch die ängstlich genaue Bestimmung der Cäremonien. Es traten hinzu die Lehren von dem Falle eines Theiles der Geister, und von der durch die Gnade Gottes möglich gemachten stufenweise erfolgenden Rückkehr zu Gott durch Beherrschung und Abtödtung des Fleisches, und von der Seligkeit durch Versinken in die Gottheit. Diese Geister sind die Menschenseelen. Daher die Büßungsleere und das beschauliche Leben. Bei öfter wiederkehrendem zeitlichen Verderben neue, besondere Rettungen aus Gottes Gnade, durch Menschwerdungen Gottes. Mit diesen Lehren und diesem Glauben einigte sich die verderbliche Heiligung der uralten Geschiedenheit der Stände. — Von der Bekämpfung dieser Castenheiligung ging eine Lehre aus, welche eine neue Religionsform (den Buddhaismus) begründete. Sie war überhaupt ein Bestreben die allzusehr versinnlichte Religion in den Geist zurückzusetzen. In der Speculation wurde sie zu der Lehre von den Selbstindividualisirungen des Urwesens in unzähligen Formen. Die Natur ist der Wechsel der Verwandlungen Gottes. — Weithin ausgebreitet hat sich diese Form der Religion und insbesondere den Osten und das Hochland von Asien durchdrungen.

Nach dem Westen hin, in Iran, Baktrien, Medien, Per-

sien bildete sich die Religion des Lichtes und des Wortes, nämlich die Lehre von dem Reiche des Lichts und dem Reiche der Finsterniß, von ihrem Kampfe miteinander, und von der endlich alles besiegenden Macht des ursprünglichen weltschaffenden Wortes des obersten Lichtgeistes. Auch des Menschen zeitliches Leben ist in jenem Kampfe begriffen. Ein guter Engel steht ihm darin zur Seite; aber auch ein böser. Siegen kann der Mensch nur durch Reinheit der Gesinnung und des äussern Lebens mit Hülfe des Gebetes. — So forderte diese Lehre zum Tugendkampfe auf, und zu einem reinen, geordneten und thätigen Leben. Der Glaube aber an die Kraft des Wortes artete bald zu dem magischen Aberglauben aus, der sich in mannichfaltigen Gestalten über die ganze Erde verbreitete.

So hatten sich, in größerer oder geringerer Bestimmtheit, zeitliche Formen der Religion gebildet, in welchen ihr Geist verhüllt zwar und einseitig, aber doch wirksam war.

In vielen zerstreuten Menschenhaufen, welche im Kampfe mit der Noth um das Daseyn mehr oder weniger verwilderten, und in vielen andern, welche sich der sinnlichen Lust und Ueppigkeit des Lebens hingaben, vorzüglich weiterhin im Westen, wandte sich die Gottesahnung und Gottesverehrung allmählig ganz nach aussen und versank im Aeussern. So ward die Religion zu einseitiger Naturreligion, und in dieser Weise, als im Aeussern und Sinnlichen, sehr mannichfaltig; überhaupt zu dem vielgestaltigen Heidenthum. In ihm wurde Gott und das Uebersinnliche überhaupt fast nur aus der äussern Natur her vernommen, und als die Natur beseelend und durch sie hin wirkend in ihren Kräften und Dingen verehrt. So lange noch Gottesinnigkeit in dieser Weise war, so lange auch noch Wahrheit und Wirksamkeit zum Guten; aber wie durch die Natur hin. Darum keine Klarheit und keine Freiheit. Ahnung und Gefühl statt des Gedankens; und mit ihm das Traumleben, die unfreie Weissagung, und die wilde Begeisterung mit ihren Ausschweifungen. Sehr leicht auch und oft versank in dieser Richtung alle Gottesinnigkeit; und dann wurde, sich ganz nach aussen verkehrend, die Gottesverehrung zur

Abgötterei; und eine Last von Aberglauben drückte das Bewußtseyn des wahren Lebens in Dumpfheit darnieder.

Auch in der Naturreligion blieb den Seelen mit dem Bewußtseyn der Schuld das Bedürfniß der Versöhnung, der Vermittlung mit Gott. Es wurde aber in ihr zu dem Bedürfnisse der äussern Vermittlung und Versöhnung; und das sollte der Priester durch das Opfer befriedigen. Er auch sollte des Volkes Noth der Gottheit vortragen und den göttlichen Willen auslegen und verkünden. Daher das Priesterthum und seine Macht, übergehend auch zu andern, geistigeren Religionen, auch wohl in ihnen selbst sich erzeugend. Mit ihm Ueberlieferung und fester Gottesdienst; also Formen der Naturreligion, verschieden bestimmt durch den Naturcharakter, die Landes- und Himmelsbeschaffenheit, die Lebensweise, die Bildungsrichtung und Bildungsstufe jedes Volkes. Hauptformen waren die ägyptische und die griechische. In jener behauptete das Symbolische, das innerlich Bedeutsame, die Vorherrschaft vor der Bildung der Gestalt. Daher auch der Thierdienst. Dabei, durch die besondere Beschaffenheit des Landes, eine Hauptbeziehung auf den Lauf und die Erscheinung der Gestirne. Aus beiden Gründen die uralte und lange fortwirkende Priesterherrschaft. — In der griechischen Religion hingegen herrschte das Mythisch-Plastische vor. Die Bedeutung hob sich aus der Tiefe zum anschaubaren Ausdruck in der Würde und Schönheit der Form. So wurde der Anthropomorphismus herrschend; noch geistig gehalten jedoch auf der einen Seite durch die Idee, auf der andern durch ethisch-politische Lebensbeziehungen.

Ganz versunken aber im Naturdienste mit wollüstig grausamer Feier war die Religion der vorderasiatischen Völker. Doch hatte sich auch da, inmitten der Herrschaft der üppigen Naturverehrung, eine reinere, geistigere Gottesahnung und Gottesverehrung in einzelnen Familien erhalten.

Eine solche reine Familienfrömmigkeit wurde von Moses zu einer Volksreligion ausgebildet, deren Princip die Verehrung Gottes als des allmächtigen Schöpfers des Himmels und der Erde ohne alle sinnliche Vermittlung durch Bild und Sinnbild war. Sie trat in scharfen Gegensatz gegen die grobe Versinnlichung der

Gottesverehrung und gegen die Abgötterei; aber nur mit Mühe behauptete sie sich anfangs in diesem Gegensatze. Späterhin versetzte sie sich mit mittelasiatischen Lehren und Phantasien, und erstarrte bei Vielen im todten Buchstaben und Gebrauche. Auch lehrte sie die zeitliche sinnliche Vergeltung und schreckte durch ihre Androhung. So war sie die Religion nicht der Freiheit und der Liebe sondern des Gesetzes und der Zucht.

Nun trat das Christenthum in die Zeitlichkeit ein, die Religion des Geistes und der Liebe, oder die Religion des Lebens welches das Licht und die Kraft und die Liebe ist. In der Reinheit, der Klarheit, der Kraft des Lebens seines Stifters stellte sich das ursprüngliche Menschenleben dar in voller Herrlichkeit. So war er der Urmensch, der Mensch aus Gott, der des Erdenlebens geistig mächtig ist, der Gottmensch, der Sohn Gottes welcher der Mensch ist, und in welchem als ihrem Leben aus Gott die Menschen Gott verbunden sind. So erschien er als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, nicht abscheidend sondern einigend. So erschien er zugleich als die Versöhnung, als das Leben nämlich das aus Gott die Vielheit und Endlichkeit der Menschen wie in einem Herzen in sich und durch sich in Gott hält. Daß es so erschien, mit seiner ganzen ewigen Kraft und Fülle eintretend in die Zeit, dessen waren die Menschen bedürftig. Denn da sich ihr zeitliches Leben so leicht verliert aus dem ewigen Leben, kaum noch wie aus ferner dunkler Tiefe von ihm gehalten: so müssen sie verlangen, den innern Glauben, den Lebensglauben, der aus dieser fernen dunklen Tiefe nicht in freudiger Lebendigkeit sondern schwach, nur Sehnsucht seiner selbst erweckend, in ihre Seelen hinaufreicht, sie müssen verlangen, diesen schwachen Glauben, ohne welchen sie sich gänzlich in Nichtigkeit versunken fühlen müßten, hinwenden zu können auf einen Menschen, der in dem allgemeinen Verderben wie des Menschenlebens Gott da steht, um an ihm ihren Glauben zu halten und zu stärken, und mit dem Glauben das ewige Leben heraufzuziehen in ihre Seelen.

Dieser Bedeutung seiner Person entsprach seine Lehre. Gott ist nicht geschieden — lehrte er — von den Menschen, hat

sie nicht verstoßen, sondern er ist ihr Vater, sie sind seine Kinder. Er ist ihnen allen nahe; sie sollen sich mit Vertrauen zu ihm wenden. Und dieses Vertrauen gibt sich ihnen in ihm, in Christus, wenn sie ihn erkennen. In ihm sind sie ursprünglich Gott geeinigt, und durch ihn kommen sie in der Zeitlichkeit zu Gott; nicht also durch äussere Werke, nicht durch Dienst und Opfer, sondern durch die Liebe, die Liebe Gottes und der Menschen, durch die Liebe welche das wahre Leben, nämlich das Wirken der ursprünglichen Einheit ist in der die Menschen mit Gott und von Gott aus untereinander stehen. Und dieses wahre Leben ist Christus. — So fällt die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen. Die Menschenseelen können Muth fassen und Kraft finden im Glauben an die Liebe Gottes, die sich ihnen in Christus erwiesen hat. So kehrt die Lebenszuversicht zurück in ihr zeitliches Streben. Aber zurückwenden müssen sie sich zu Gott, sich also losreissen aus der Macht des Bösen, aus dem Dienste der Sünde in welchem sie Gott entfremdet sind, auf daß sie leben mögen das Leben aus Gott, das Leben der Freiheit und der Liebe. Schwer lastet auf dem ursprünglichen Menschenleben das allgemeine zeitliche Verderben. Nur durch den Tod kann es die Menschen retten, absterbend nämlich der Zeitlichkeit und durch dieses Sterben in Gott zurückkehrend, um aus ihm ein neues verklärtes Leben zu leben. Das ist ein Tod, das ist ein neues Leben, in welchem das ganze Menschengeschlecht befasset ist. Alle Menschen sterben in und mit ihm, und leben in und mit ihm. Ebendarum aber ist es ein Sterben und ein Lebendigwerden, das nach aussen zu nur in der Fülle der Zeit vollzogen wird; für jeden Einzelnen, wiefern es sich in ihm zeitlich verwirklicht. Absterben also müssen auch in und mit dem ursprünglichen Menschenleben die einzelnen Menschen der Zeitlichkeit, der Eigenwilligkeit, der Nichtigkeit, um dann aus Gott zu leben das rechte Leben. Dann haben sie, obgleich äusserlich noch hingenommen in des zeitlichen Daseyns Lauf und Untergang, doch innerlich das ewige Leben gewonnen.

Das also ist im Glauben des Christen die Bedeutung des Todes und der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, daß der Mensch nicht durch äußere Opfer und Büßungen, sondern dadurch

daß das in Zeitlichkeit getretene ursprüngliche Menschenleben selbst der Zeitlichkeit abstirbt, um sich aus seinem ewigen Grunde und Wesen in ihr zu erneuern, erlöset werde, wiefern nämlich dieser Tod und diese Belebung, die der Bedeutung nach für das ganze Menschengeschlecht gültig sind, sich in dem Einzelnen zeitlich-wirklich vollziehen. So ist die Geschichte Jesu, weil er Christus ist — der von Gott Geweihete, der geistige Urmensch — die Bedeutung der geistigen Lebensgeschichte des ganzen Menschengeschlechts. So siehet auch jeder Einzelne der an ihn glaubt in ihm wie sein Vorbild so seine Lebensgeschichte — die Geschichte nämlich die sich in seiner Seele wiederholen muß, um sich in ihm für ihn zu erfüllen.

Es ist also die Erlösung des Menschenlebens erfolgt und nicht erst noch zu erwarten. Das Christenthum ist die Erlösung und zugleich die volle Offenbarung. Darum ist es selbst kein Geheimniß und enthält kein Geheimniß. Es hat an's Licht gebracht was verborgen war. Der ewige Geist aus Gott, der die Wahrheit und die Kraft des Menschenlebens ist, hat in ihm die Zeit für sich gewonnen. Nun hat das Menschenleben auch in der Zeit eine feste Mitte; und Jeder, der in ihr stehet, gewinnet aus ihr die rechte Lebensselbstständigkeit. Denn sein Leben ist nun ein Leben nicht aus der Natur, sondern aus dem Geiste; und nicht aus einem äussern Gesetze, sondern aus dem Gesetze welches von Gott aus sein eigner wahrer Lebenswille und also seine ursprüngliche Freiheit ist.

So sich darstellend will das Christenthum nicht als eine besondere Religion die Religion eines Volkes oder einer Zeit, sondern als die Religion selbst die Religion aller Völker und Zeiten, also auch ihre Erlösung seyn. Als das Wesen und die Wahrheit aller Religion will es jede besondere in sich auflösen; und jede muß sich sehnen nach dieser Auflösung, da sie dadurch aus ihrer zeitlichen Beschränktheit, aus ihrer Endlichkeit, gelöset wird. — Was das Christenthum der Bedeutung nach ist, das muß es auch in zeitlicher Wirklichkeit seyn wollen. Daher sein Streben sich unter den Menschen auszubreiten, die Menschenseelen für das wahre Leben zu gewinnen. Alle Menschen will es vereinigen in der Gemeinschaft des Lebens aus Gott durch Christus. Durch ihn

und in ihm sollen sich alle zeitlich vereinigen, weil sie in ihm alle ursprünglich, von Gott aus, vereinigt sind. — In diesem Ausbreitungsstreben hat das Christenthum seine zeitliche Geschichte; und in ihr hat es selbst das Loos alles Zeitlichen erfahren. Getrübt und verfälscht wurde bald die Erkenntniß und die Liebe. Die Geistigkeit der Gottesverehrung wurde mit Sinnlichkeit versetzt, die Gemüther wandten sich dem Aeussern zu; daher dann auch bei vielen Christen das Bedürfniß äußerer Versöhnungsmittel. Der lebendige Begriff des wahren Lebens aber, dessen Kraft das Christenthum ist, wurde in schroffen Verstandesgegensätzen zersetzt und gebannet.

So ward es möglich, daß auch noch nach dem Christenthum eine neue Religionslehre, der Islam, entstehen und sich verbreiten konnte; zunächst im Gegensatze gegen das Heidenthum und mächtig wirkend in diesem Gegensatze; an sich aber unbefriedigend für das Herz und für die Vernunft. Denn in unendlichem Abstande steht nach ihr Gott, der Allmächtige, von dem Menschen, dem Erdenwurme, seinem Knechte, ohne alle Vermittlung. Nur durch blinde Unterwerfung und ängstlichen genauen Dienst kann der Mensch Gott wohlgefallen. So muß der Mensch auch sich blind ergeben in sein Geschick, den unbedingten göttlichen Rathschluß. In düstre Willenlosigkeit schlägt eine solche Lehre nieder, und nährt doch darneben den Dünkel des äussern Werkdienstes.

Aus gleichem Grunde — nämlich durch das zeitliche Verderben, dessen sich das Christenthum in seiner Verbreitung bei der Rückwirkung der Gewalten, die es bekämpft und endlich ganz besiegen wird, nicht durchaus erwehren konnte — wurden und werden von Zeit zu Zeit Reformationen in ihm nothwendig, d. i. Selbsterneuerungen in seinem zeitlichen Daseyn aus seinem ewigen Geiste. Jede soll eine Zurücksetzung aus zeitlichem Verderbniß in ursprüngliche Lauterkeit seyn; jede aber soll zugleich ein Fortschreiten der Entwicklung seyn. Einseitig also ist eine Reformation, wenn sie nur das erste ist; und einseitig wird eine an sich nicht einseitige Reformation aufgefaßt und fortgeführt, wenn sie nur nach dieser ihrer negativen Bedeutung geltend gemacht wird.

Weit entfernt ist auch jetzt noch die Religion, das Christenthum, von ihrer vollen Verwirklichung unter den Menschen. Nie aber kann ihr Geist, nie kann der Geist des Christenthums, unter den zeitlichen Gewalten, von denen er die Menschen erlösen will, erliegen. Denn er ist die Erlösungskraft, die aus Gott in dem Menschenleben wirkt, und wird sein Werk vollenden.

Versunken sind jetzt mehr oder weniger, zergangen oder ausgeartet, die alten besondern Religionen. Sie können die Seelen nicht mehr zum Guten kräftigen und nicht mehr beruhigen. Darum ist weithin, wo sie herrschen, das Bedürfniß einer neuen Erlösung verbreitet. Der Islam kann sie nicht geben; nur gegen den rohen Naturdienst kann er noch wirken und vordringen. So harret nun die Menschenwelt der Erlösung von dem Christenthume aus. Dazu aber muß es sich vorerst selbst, nach seiner zeitlichen Wirklichkeit betrachtet, in seinen Bekennern immer mehr läutern und geistigen; muß mächtig in ihnen werden und ihr ganzes Leben durchdringen und einigen als der Geist der Liebe und der Freiheit, auch als der Geist der Erkenntniß.

Diese Erkenntniß ist die daß es sich selbst, vorzüglich in denen die es zu lehren haben, von seinem Grunde aus begreife. Wo es sich so begreift, da wird in ihm die Religion selbst begriffen; da entsteht also der Begriff der Religion welcher die Religionswissenschaft ist. Es ist demnach die gründliche Erkenntniß des Christenthums von der Religionswissenschaft wesentlich nicht verschieden; das Christenthum selbst aber ist nicht diese Wissenschaft. Es ist sie nicht, in seiner Wirksamkeit betrachtet — als das Wirken des ewigen Lebens in dem zeitlichen der Menschen — obgleich es als solche auch die wahre Erkenntniß begründet. Es ist sie aber auch nicht, als Lehre betrachtet. Zwar enthält es als solche den grundwesentlichen Inhalt der Wissenschaft; aber unmittelbar ausgesprochen. Es gibt überhaupt die Religion als lebendige Lebensthatsache; und der bei weitem größte Theil der Menschen findet volle Lebensbefriedigung, wenn er es als solche im Glauben aufnimmt und in sich wirken läßet. Der Selbstbegriff aber erst des Lebens in der Lebenswirklichkeit ist die Wissenschaft. Das Christenthum trägt also die Vernunft, d. i. den

Geist der aus Gott in dem Menschen des Menschen geistiges Wesen ist, in dem Sinne in sich, daß es selbst als die in der Menschengeschichte verwirklichte Vernunft ihn offenbaret. Jedes Menschen Geist findet sich, findet seine Wahrheit, in diesem Geiste, und gibt sich ihm hin, indem er in und aus ihm Zuversicht gewinnet. Und diese Thatsache ist es, worin sich das Christenthum als des Geistes Offenbarung erweiset.

Also hat Gott sich nicht unbezeugt gelassen, nicht allein nicht in der Natur, sondern auch nicht in der Menschengeschichte. Heiligend und beseligend wirkt er in die Menschenseelen, und erlöset sie aus der Macht der Sinnlichkeit und aus der Verkehrung der Selbstsucht, wodurch sie ihm entfremdet wurden, auf daß sie fortan leben das Leben der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe. Das ist das Leben in ihm und aus ihm. So wirkt er nicht blos in denen die erst erlöset werden, sondern auch in den Erlöseten; und es nimmt der Begriff der Religion als des Wirkens Gottes in den Seelen der Menschen den Begriff der Religion als der Erlösungswirksamkeit in sich auf und zurück. Sie ist von Gott aus betrachtet das Leben des Gottesgeistes in den Seelen der Menschen, von den Menschen aus betrachtet aber ist sie das Leben der Menschenseelen in und aus Gott.

Druckfehler.

Seite	56	Zeile	16	von unten,	statt transſcendente lies transscendente.
—	80	—	9	—	nach Streben fehlt in
—	103	—	7	von oben,	statt daß lies das
—	134	—	3	—	— Begriffe lies Begriff
—	135	—	10	von unten,	— Auseinanderseiende lies Aussereinanderseiende
—	137	—	8	—	— anders lies anderes
—	138	—	13	—	— 51 lies 50
—	143	—	17	—	— 50. 59. 60. lies 49. 58. 59.
—	158	—	2	von oben,	nach er fehlt Geist
—	167	diese Seitenzahl sollte 161 seyn, ein Fehler der sich von hier an in den Seitenzahlen fortsetzt			
—	—	Zeile	1	von oben,	vor äußerlich fehlt nur
—	—	—	13	—	statt versetzt lies versetzt
—	176	—	5	von unten,	— 107 lies 97
—	213	—	7	—	— die — eine

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Suabedissen, David Theodor August,

Die Grundzüge der philosophischen Religionslehre

Marburg [u.a.] 1831

Ph.pr. 1153 l
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042010-4